

درء تعارض العقل والنقل

لشيخ الإسلام ابن تيمية

٦٦١ - ٧٢٨هـ





مركز الأهرام للترجمة والنشر

تقريب التراث

(٤)

درء
تعارض العقل والنقل
لشيخ الإسلام ابن تيمية

٦٦١ ــ ٧٢٨ هـ

إعداد ودراسة

الدكتور محمد السيد الجليند

إشراف ومراجعة

الدكتور عبد الصبور شاهين

الطبعــة الأولــى
١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م

الناشر : مركز الأهرام للترجمة والنشر
مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء - القاهرة
تليفون : ٧٤٨٢٤٨ - تلكس ٩٢٠٠٢ يوأن

غلاف
حسين أبو زيد

الإهــــداء

إلى طلاب المنهج والمتحدثين باسمه
إلى المتحدثين عن العقل والعقلانية
إلى الذين يكتبون عن التراث وقضاياه
إلى روح المرحوم الدكتور محمد رشاد سالم

محمد السيد الجليند

المحتـــــويات

تصــديــر

هذا الكتاب تقريب لكتاب ابن تيمية « درء تعارض العقل والنقل » ، وهو أحد الكتب التى تقوم على الجدل لتحقيق الوفاق بين أطراف مختلفين فى فهم النصوص الدينية . وقد كان لهذا الاختلاف فى فهم النصوص أثر فى تمزيق أمتنا إلى نحل وطوائف ، فوق أنه يقدم صورة مأساوية لاختلاف الرأى بين المسلمين ، حيث صار الانقسام بعدد وجهات النظر ، دون محاولة لفض الاشتباك وتحقيق التقاء ما بين رؤوس هذا الانقسام .

وكثيرا ما كان التمزق الفكرى يحمل أسماء رموزه وصانعيه ، فالأشعرية ، والماتريدية ، والجهمية ، والكرامية ، إشارات إلى أولئك العلماء الذين عكفوا على تعاطى الخلافيات ، وتشقيق الآراء ، وتأصيل التمزق فى هذه الأمة التى دعاها ربها سبحانه أن تتوحد فى ظل الوحدانية : « إن هذه أمتكم أمة واحدة ، وأنا ربكم » ، « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » .

لقد ضرب هؤلاء المختلفون صفحا عن مفهوم هذه الأوامر الإلهية الصريحة بالوحدة والتماسك ، حين أغرموا بالجدل والمناظرات ، وأولعوا بالحِجَاج والخصومات ، وكأنهم كانوا ينفذون مخططا لتخريب الوجود الإسلامى ، تحت ستار حرية الرأى ، والبحث عن الحق .

وحرية الرأى كانت ولاتزال قاعدة الفكر الإسلامى ، وأمل المسلمين إلى تحقيق

مزيد من التقدم والحضارة ، ولكن إساءة استخدام هذه الحرية أدت إلى نتائج عكسية تماما ، فقد أضعفت تماسك عناصر الأمة ، وفككت وحدتها ، وبات المسلمون بشر حال ، فرقا متناحرة ، وجماعات يكفر بعضها بعضا ، واختفت فى غمار هذه الحال معالم الطريق ، فإذا كل الأفكار ، سواء فى الظلام ، وإذا الكبار من أهل الفكر ، وقادة الفلسفة وصناع التاريخ على قدم المساواة مع الصغار والأقزام ، بل وجدنا فى هذه الغمرة صغاراً يتجرأون على الكبار ، ومتعصبين يجرحون أعلام التقدم ، وهنا يأتى ابن تيمية الإمام المجاهد ، بمنهجه الذى يحاول به رد الأمة إلى جادة الصواب ، وجمعها على كلمة سواء ، والعودة بها إلى المنابع الأولى للعقيدة ، وهى النصوص الصحيحة ، فى القرآن ، وفى السنة ، التماسا لسبيل الله الواحدة التى تتميز عن السبل المتفرقة ، وذلكم هو ما ينهض به هذا الكتاب : « درء تعارض العقل والنقل » ..

لقد ظن أدعياء الفكر أن بين الشريعة المنزلة وعطاء العقل تناقضا وتعاديا ، يدعوان الإنسان إلى مرافقة العقل ، ومفارقة الشريعة ، وكانت هذه المقولة أساس الصراع الذى احتدم بين الاتجاهات والفرق المتناحرة على أرضية الحضارة الإسلامية ، فجاء ابن تيمية ليفند هذا الإدعاء ، ويؤكد بما لايدع مجالا للشك أن العقل والشريعة متعاونان على رسالة واحدة ، ساعيان إلى غاية واحدة هى الحق المطلق ، هى الله ، غاية الغايات . وكان هذا الجدل الحاسم ، الذى حمل إلى طلاب المعرفة فى الإسلام نبرة حديث متميز ، وسمة عقل جديد .

نعم ، لقد واجه ابن تيمية فى هذا الكتاب بعض أعلام الفلسفة الإسلامية مواجهة عنيفة ، كابن سينا ، والرازى ، ولكنه كان حريصا على أن يقرر لطلابه أن مناقشة المخالفين لاتعنى إخراجهم من حظيرة الإيمان ، أو العدوان على معتقداتهم القلبية ، وهو يقول صراحة « والذى نختاره ألا نكفر أحدا من أهل القبلة » ، وهذا الاختيار هو ماكان عليه أعلام الأئمة ، فأبو الحسن الأشعرى يقول : « اختلف المسلمون — بعد نبيهم — فى أشياء ، ضلل فيها بعضهم بعضا ، و تبرأ بعضهم من بعض ، فصاروا فرقا متباينين ، إلا أن الإسلام يجمعهم » .

والشافعى يقول : « لا أرد شهادة أهل الأهواء ، إلا الخطابية ، فإنهم يعتقدون حِلَّ الكذب » .

وأبو حنيفة مأثور عنه أنه « لم يكفر أحدا من أهل القبلة » ، ومعنى ذلك أن أئمة السلف كانوا يحاولون تجميع المسلمين ، وتنزيههم عن الكفر ، فى حين كانت الفرق الضالة تنزع إلى تكفير مخالفيهم فى الرأى ، فالمعتزلة كفروا — أحيانا — مخالفيهم فى إثبات الصفات وخلق الأعمال .

وكان هذا التكفير سيفا مسلطا على رقاب المخالفين دائما ، حتى أصبح التكفير للتكفير ، وهو ماروى عن أبى اسحاق فى قوله « أكفر من يكفرنى ، وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره ، وإلا فلا » .

ويأتى ابن تيمية فى خاتمة المطاف ليرد الناس إلى الإتجاه الصحيح للسلف : « انه لا يحل تكفير أحد من أهل القبلة » — وكان ذلك فى أوائل القرن الثامن الهجرى » .

ولسنا ندرى كيف عاد الإتجاه إلى التكفير إلى مجتمعنا بعد أن مضت على اختفائه قرون ، من ابن تيمية حتى الآن (أوائل القرن الخامس عشر) . وبعد أن كان التكفير وصمة يوصم بها المخالف فى الرأى وحده ، دون سائر الناس ، أصبح التكفير إدانة لأهل القبلة جميعا على ألسنة بعض الأفراد من أهل القبلة فى زماننا .

إن الرسالة التى نهض بها ابن تيمية فى هذا الجانب هى أعظم ماتواجه به تيارات التعصب والانحراف بين الشباب ، ترشيدا لمسيرتهم ، وتنويرا لعقولهم .

وإذا كان الرجل قد بدا قاسيا عالى النبرة ضد ابن سينا ، لما وجد منه من ميل إلى الرفض أو غيره — فإن ذلك لا يمنعنا من أن نخالفه فيما ذهب إليه ، ونحن نعيش فى عصر انتهت فيه هذه الخصومات الفكرية ، وتلاشت التيارات المغرضة التى سيطرت على الحياة قديما ، وتجلت لأعيننا روائع الأعمال الفلسفية ، والعلمية التى أنجزها ابن سينا ، مما لازلنا نفاخر به الدنيا ، وحسبنا أن نقول : « إن الأقدمين قدموا خلاصة حياتهم إلينا ثم أفضوا إلى ماقدموا بين يدى ربهم ، وهو وحده الذى يحاسب العباد ، دون أن نحشر أنوفنا فى أضابير التاريخ تفتيشا عن العفونات القديمة .

ودعاؤنا أن يحفظ الله أمتنا ، وأن يردها إلى الإسلام ردا جميلا ، فيعيد إليها وحدتها ، ويهديها طريقها ، طريق الحضارة والتقدم والبناء .

عبد الصبور شاهين

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمة

يدرك المتخصصون فى الدراسات الفلسفية قبل غيرهم أهمية الكتاب المنهجى فى عرض قضاياه ومناقشتها نقدا وتمحيصا ، قبولا أو رفضا ، فهذا النوع من الكتب يتميز بطعم خاص يدرك المتخصص حلاوته بتأمله العقلى ، لا بمذاقه اللسانى .

كما يتميز هذا اللون من جانب آخر بقوة جذب يستولى بها على قارئه كلية حيث يدور عقله مع أطراف أدلة الكتاب وبراهينه ، وقوة حجته ونصاعة بيانه ، فإذا فرغ القارىء من قراءة كتاب من هذا النمط وجد نفسه مشدوداً إليه المرة تلو المرة ، لما وجده فيه من أصول منهجية وقواعد كلية تكاد تفرض نفسها على العقل بما تملكه من قوة الإقناع ، ومنهجية الاستدلال .

والكتاب الذى أقدمه إلى القارىء الكريم خلال هذه المختارات هو من هذا النمط من المؤلفات الجيدة والجادة التى مازال معظمها مطمورا فى خزائن المخطوطات بدار الكتب المصرية وغيرها من بلدان العالم بسبب غياب الباحثين عنها ، حتى كادت أن يضيع معظمها بفعل الزمن ، ويضيع معه كثير من معالم حضارتنا النقية التى تغذاها غيرنا لبنا خالصا سائغا للشاربين ، وصدَّرها إلينا سُمًّا ناقعا ضللت عقول كثير من المفكرين . وما أحوجنا فى عصرنا هذا إلى الكشف عن هذه النفائس لمعرفة مافيها حتى تتضح أمامنا معالم شخصيتنا الإسلامية ، لنحدد من خلالها معالم هويتنا التى تَهَتَّتْ فى كثير من جوانبها . فهناك كثير من الباحثين لايعرفون شيئا عن هذه الكنوز التى يمثلها كتاب « درء تعارض العقل والنقل » ، وبسبب غيابهم عن هذه النفائس

أجازوا لأنفسهم أن يصدروا أحكاما على تراثنا الإسلامى ، تحتاج فى كثير من جوانبها إلى مراجعة منهم ، وفى جوانبها الأخرى إلى التخلى عنها كلية ، لأن الرجوع إلى الحق فضيلة ، وذلك لايتم إلا بالعكوف على دراسة هذه النفائس بحثا ومدارسة وتعلما ، ثم يجوز لهم بعد ذلك أن يصدروا أحكاما لها صفة العموم على تراث الأمة بعد أن يكونوا قد تعلموا منه وعلموا مافيه . أما إصدار الأحكام تبعا للهوى أو تعبيرا عن انتماء ثقافى معين فهذا مايرفضه المنهج العلمى الصحيح ، إن كانوا ينتسبون إليه ، ويأباه العقل المفكر ، إن كانوا يتحدثون باسمه .

* * *

ولقد ظل هذا الكتاب الذى أقدمه اليوم حبيسا فى خزائن الكتب من القرن الثامن الهجرى إلى أن قيض الله له من تولى تحقيقه تحقيقا علميا ممتازا وأخرجه فى طبعة رائعة ، وهو المرحوم الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم ، فأخرج الجزء الأول منه بالهيئة المصرية العامة للكتاب بمصر وكان لى شرف التعلم على يديه بمعاونته فى إخراج هذا الكتاب ، وتفضل رحمه الله فأشار إلى ذلك الجهد فى مقدمة الجزء الأول من الكتاب ، ثم طبعته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية طبعة كاملة جاءت فى أحد عشر مجلدا ، وخصصته لأبنائها الطلاب والعاملين بها والراغبين فيه . ويشاء الله — ولامرد لمشيئته — أن يقبض إلى جواره صاحب الفضل فى إخراج هذا الكتاب وتحقيقه وأنا منشغل بهذا العمل ، وبعد أن أخبرته باختيارى للنصوص ، وتواعدنا على لقاء يتم بيننا لكى يتولى تقديم الكتاب بنفسه ، ولكن كان لقاء القدر أسرع وأقرب ، وأسأل الله تعالى أن يحتسب له عمله هذا فى ميزان حسناته ، وأن يجزيه عنا خير الجزاء .

أهمية الكتاب وموضوعه

يعالج الكتاب مشكلة العلاقة بين العقل والشرع ، تلك المشكلة التى أرقت كثيرا من المفكرين قديما وحديثا ، فلقد أثيرت قديما فى مجال الفلسفة وعلم الكلام ، كما هو شأنها الآن بين طوائف المثقفين فى العالم الإسلامى ، وكما انقسم المفكرون إزاءها

قديما إلى قائل بوجود تعارض ، وإلى رافض له ، نجد المثقفين حديثا يعيشون نفس المشكلة مع تباعد الزمان وتبدل الأحوال والظروف ، ثقافيا واجتماعيا ، فهل نقول : إن التاريخ يعيد نفسه ؟ أم نقول : إن السنن الكونية مطردة ، شأنها فى ذلك شأن القوانين الثابتة التى لاتتبدل ، يستوى فى ذلك الأمم والأفراد ؟

ولقد كان سبب ظهور المشكلة قديما عوامل كثيرة تتصل بوضع الأمة الإسلامية بين أمم الأرض ، وموقعها السياسى والحضارى على خارطة الكرة الأرضية ، ومدى صلة مثقفيها بأصول حضارتهم أو انقطاعهم عنها ، فهل تجددت نفس الظروف وتجدد معها ظهور المشكلة فى عصرنا ؟

لقد سيطر على عقول بعض المفكرين قديما أن كل ماجاءهم عن غيرهم من الأمم الأخرى حق لاباطل فيه ، وأن ماجاءهم عن نبيهم متشابه يحتمل التأويل ، ظهر ذلك واضحا فى مؤلفات الفارابى وابن سينا وابن رشد من الفلاسفة ، وتبعهم على هذا النحو بعض المعتزلة والأشاعرة ، وتجسد هذا الزعم الخاطىء فى مؤلفات كثيرة مثل إلهيات ابن سينا المتناثرة فى كتبه كلها ، وقانون التأويل للغزالى ، وأساس التقديس للرازى ، وغيرها .. الخ . وسار على نفس الدرب كثيرون غيرهم .

قرأ ابن تيمية هذا كله ووقف إزاءه متسائلا عن الأسباب الكامنة وراء هذا الزعم القائل بإمكان تعارض العقل والشرع ، وحددها فى أمور معينة لعل من أهمها مايأتى :

١ ــ ظَنّ بعض المفكرين أن ماعند أرسطو من تصورات عقلية عن الله ، وعلاقته بالعالم ــ صحيح لا خطأ فيه ، قياسا على ماعند اليونان من العلم الرياضى والطبيعى ، ولما قاسوا إلهيات أرسطو على مافى القرآن عن الله وصفاته وجدوا التعارض قائما .

٢ ــ جهْلُ هؤلاء المفكرين بالميراث النبوى المتمثل فى الكتاب والسنة الصحيحة .

٣ ــ عدمُ التفرقة فى كثير من الأحيان بين العقل القطعى الصريح الدلالة وبين مايسميه الناسُ معقولاتٍ أو دلالةً عقلية ، فليس كل مايراه الناس معقولا

يكون قطعي الدلالة ، وليس كل مايراه الناس شرعا وشريعة يكون صحيحا متنا أو سندا أو استنباطا . ومن هنا جاء يقين ابن تيمية بضرورة « درء دعوى تعارض العقل والنقل » .

وفى سبيل إبطال هذه الدعوى وبيان فسادها ، وضع كتابه العظيم بعنوان « درء تعارض العقل والنقل » ليعلم القارىء منذ البداية موضوع الكتاب ، ويدرك أهميته .

ولقد كان القائلون بالتعارض بين العقل والشرع ينتمون الى مدارس فكرية متعددة مابين فيلسوف ومتكلم ، وكان ابن تيمية يسلكهم جميعا فى خيط واحد جامع بينهم ليتأمل مامعهم من معقولات عارضوا بها المنقولات فلايجدها إلا خيالات وأوهاما عقلية ، وأحيانا يجد مامعهم من المنقول ليس صحيحا لافى متنه ، ولافى إسناده ، ولافى فهمهم له . ويصرح فى النهاية بأن : « ذلك قد تأملته فى جميع مواقفهم من العقل والشرع فلم أجد معهم دليلا عقليا صريحا قد ناقضه دليل نقلى صحيح » .

فعل ذلك مع الرازى فى أساس التقديس ، ونهاية العقول،والمحصّل ، وفعله مع ابن سينا فى : الإشارات، والنجاة ،والرسالة الأضحوية ، ومع الغزالى فى قانون التأويل ، والتهافت وغيرها ، وأيضا مع الآمدى فى أبكار الأفكار ، وغاية المرام ، ومع ابن رشد فى فصل المقال،ومناهج الأدلة .

ولقد أخذ المؤلف فى مواقفه مع معارضيه بمنهج تحليلى رائع ، تمثل فى خطوات محددة :

١ ــ كان يبدأ أولا بتحديد معنى المصطلح ليعرف مافيه من معان يمكن أن يقبلها أو يرفضها ،لأنه وجد الفلاسفة والمتكلمين ينقلون المصطلح الفلسفى اليونانى الى الحقل الدينى فى الإلهيات ، فيجد أن هذه المصطلحات فيها ماهو حق وماهو باطل ، وفى قبولها قبول لما فيها من باطل ، وفى رفضها رفض لما فيها من حق . وعندما يلتبس الحق بالباطل يجد أن أقوم السبل هو سبيل الكتاب والسنة ، وأكثر الألفاظ دلالة على مراد الله هو كلامه المنزل على رسله .

فيرفض ألفاظ الفلاسفة ليعتصم بما جاء فى الكتاب والسنة منها ، تمثل ذلك فى رفض ألفاظ مثل : الجهة ، الجسم ، الحيز ، التركيب ، الجوهر ، العرض .. الخ مما هو موجود فى الكتاب .

٢ ــ ثم يضع أمامه الأدلة التى ظنها الفلاسفة والمتكلمون عقليات للمناقشة والتمحيص ، فيجدها كلها ألفاظا مجملة تضمنت معانى مبهمة التبس فيها الحق بالباطل ، وأن مايستدلون به من النقل ليس صحيحا فى دلالته على مطلوبهم ، وماذهبوا إليه لم يثبت عن الرسول ولا عن أحد من سلف الأمة .

٣ ــ بعد ذلك يوضح لمعارضيه بكثير من الأمثلة العقلية أن العقل الصريح لا يتعارض أبدا مع المنقول الصحيح ، لأن غاية العقل والنقل واحدة وهى الوصول إلى الحق والكشف عنه بأيسر سبيل ، والوسائل التى تؤدى إلى غاية واحدة لاتتعارض ، وإنما تتعاضد .

٤ ــ وفى النهاية يقول لأصحاب هذه الدعاوى : إنه يمكن للخصوم أن يعارضوا قولكم بمثل حجتكم ولا تملكون دليلا صحيحا تردون به صولتهم عليكم ، لأن كل مامعكم من أدلة وبراهين هى فاسدة باعتبار ذاتها ، فكيف بها لوعورضت بدليل عقلى صحيح فضلا عن معارضتها بما فى القرآن من ذلك .

ويسير ابن تيمية بنفس المنهج فى التحليل لأدلة خصومه وبيان فسادها ، ثم معارضتها بمثلها من الأدلة التى قد تكون هى الأخرى فاسدة ، ليبين لهم أن أدلتهم لاتنهض أمام الأدلة الفاسدة ، فكيف بها أمام الصحيح من البراهين ؟ ثم يأتى فى نهاية الحوار الذى يمتد عشرات الصفحات ، بل المئات أحيانا ، ليقرر أن الصواب فى ذلك ماعليه الكتاب والسنة ، ومضى عليه سلف الأمة ، فعل ذلك مع الرازى الذى أبطل دعواه فى التعارض بأربع وأربعين وجها شملت الكتاب كله تقريبا . وخلال حواره مع الرازى كان يسلك معه كل من أخذ بدعوى التعارض أو تأول القرآن لهذا السبب .

ومهما قلت فى تلخيص الكتاب فلن أستطيع أن أقوم بحقه كاملا فى ذلك ،

والذى أود أن أشير إليه هنا أن النصوص التى وقع اختيارى لها ، تقريبا لهذا الكتاب إلى ذهن القارىء ، أردت بها أن أوضح معالم المنهج العقلى الذى أبطل به ابن تيمية دعاوى المعارضين ، فهى كلها نصوص توضح معالم أساسية لمنهج تحليلى فريد فى عصره ، امتدت خيوطه لتنتظم الكتاب بأكمله الذى يقع فى عشرة أجزاء مطبوعة . ولهذا كانت النصوص منتقاة من الأجزاء التى أرسى فيها المؤلف قواعد منهجه فى الحوار مع معارضيه،وتمثل ذلك فى الجزء الأول والثالث والخامس والثامن ، ولقد تخيرت أحد عشر فصلا من أجزاء الكتاب السالفة ترتبط فيما بينها بما يشبه الوحدة العضوية فلا يكاد القارىء يشعر بانقطاع فى تسلسل أفكار الفصول المختارة ، لأنها كلها تعالج موضوعا واحدا ، وهو قواعد المنهج الذى أخذ به المؤلف فى حواره مع خصومه .

ولم يلبث المؤلف أثناء انتقاله من قضية إلى قضية أخرى أن يُذكِّر قارئه بأصول منهجه فى الحوار حتى لايضل به السبيل ، تمثل ذلك فى حواره مع معارضيه فى إثبات وجود الله ، وقضية الصفات الإلهية ، وقضية التوحيد ، وقضية البعث ، وفى مناقشة كل هذه القضايا مع الفلاسفة والمتكلمين كان يلتزم بتطبيق قواعده المنهجية التى يتمثل جزء كبير منها فى تحليل الألفاظ والمصطلحات ليعرف مافيها من حق وباطل ثم يحدد مواضع الخلاف فى المعنى المحدد للفظ .

وإذا كان ابن تيمية قد خصص الكتاب فى الرد على الرازى وقانونه ، فإن الكتاب من جهة أخرى يعتبر موسوعة فى الرد على جميع القائلين بإمكان التعارض بين العقل والشرع . وسوف أضع أمام القارىء الكريم موقف ابن تيمية من القضايا المثارة فى هذا الكتاب بشىء من الإيجاز لكى تتضح أمامه الرؤية كاملة وهو يقرأ الكتاب .

وسوف أركز فى هذا التقديم على قضايا أساسية كانت محور الخلاف بينه وبين خصومه وهى :

١ ـــ منهجه فى إثبات وجود الله

٢ ــ مذهبه فى التوحيد

٣ ــ موقفه بين التشبيه والتنزيه

وسوف أقدم لذلك بفكرة تاريخية عن حياته

محمد السيد الجليند

الإمام ابن تيمية

مدخل تاريخي

نشأتـــه :

هو الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن الإمام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد بن عبد الله بن أبي القاسم محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحراني . ولد بحران في يوم الأثنين العاشر من شهر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ ــ الموافق ٢٢ يناير ١٢٦٣ م

هاجر به والده إلى دمشق عندما أغار التتار على بلاد الإسلام ٦٦٧ هـ الموافق ١٢٦٨ م [١] .

وفي دمشق استقر المقام به وبأسرته وهو مازال غلاما يافعا في باكورة الصبا فلم يكن قد تجاوز السابعة من عمره . فنشأ محبا للعلم والعلماء ، لايلوى على شيء غير الاشتغال بالعلم ومجالسة العلماء ، وكان والده عالما مقدما في الحديث وعلومه مما جعل ابن تيمية شغوفا بالاشتغال بالحديث ورجاله . ولما نزل دمشق ذاع فضله واشتهر أمره ، وكانت له حلقات للدرس بمسجد دمشق . وتولى مشيخة الحديث بدار السكرية التي كان مقيما بها والتي كانت أولى مدارس العلم التي احتضنت ابن تيمية وهو مازال في سن الصبا[٢] .

---

(١) ابن عبد الهادي ، العقود الدرية ، ط أنصار السنة المحمدية .
(٢) ابن كثير ، البداية والنهاية ١٣ ــ ٣٠٨ .

حفظ القرآن الكريم وهو مازال فى سن الصبا ثم اتجه إلى تحصيل العلوم فى الحديث والفقه والأصول وعلم الكلام . سمع كثيرا من الفقهاء والمحدثين ، وقرأ عليهم وأخذ عنهم وناظرهم جميعا وهو مازال فى حداثة سنه وكان إذا أراد الذهاب إلى المكتب يعترضه يهودى كان منزله فى طريقه ويسأله عن أشياء لما عرف عن ابن تيمية من الذكاء والنجابة منذ صغره ، فكان ابن تيمية يجيبه عنها سريعا حتى تعجب منه اليهودى . وتكررت هذه المسألة من اليهودى بقصد تشكيك الشيخ فيما هو عليه ، ولكن ذلك لم يزده إلا تمسكا بدينه وعقيدته ولم يلبث اليهودى أن أسلم وحسن إسلامه (٣) .

ولقد انبهر بذكائه أهل دمشق لقوة حافظته وسرعة إدراكه . قال عنه الذهبى: كان يحضر المدارس والمحافل فى صغره ويناظر ويفحم الكبار ، ويأتى بما يتحير منه أعيان البلد فى العلم ، فأفتى وله تسع عشرة سنة ، وشرع فى الجمع والتأليف من ذلك الوقت (٤) . وأثنى عليه الموافق والمخالف ، وسارت بتصانيفه الركبان لعلها بلغت ثلاث مائة مجلدة (٥) .

يقول الذهبى فى معجمه : جلس ابن تيمية مكان والده بالجامع أيام الجمع لتفسير القرآن العظيم ، وشرع من أول القرآن . فكان يورد من حفظه فى المجلس نحو كراسين أو أكثر ، وبقى يفسر فى سورة نوح عدة سنين أيام الجمع .

ولقد غاص ابن تيمية فى دقيق معانى القرآن بطبع سيال ونظر ثاقب وعمد إلى مواطن الإشكال فأزال مافيها من غموض ، واستنبط من معانى القرآن أمورا لم يسبق إليها فى ذلك . وبلغ شأواً كبيرا فى حفظ الحديث بأسانيده . والفقه وأصوله . وبرع فى معرفة المذاهب واختلاف الفقهاء وفتاوى الصحابة والتابعين مع شدة استحضاره لرأى الصحابى أو التابعى وقت إقامة الدليل بشكل يبهر القارىء .

وكان إذا أفتى لم يلتزم بمذهب معين ، بل يفتى بما يقوم عنده دليله ، فتصر

---

(٣) الأعلام العلية فى مناقب ابن تيمية للبزار ص ١٨ — ١٩ .
(٤) العقود الدرية ، ص ٤ .
(٥) الذهبى ، تذكرة الحفاظ ٤ — ١٤٧٦ ط . حيدر آباد ١٩٥٨ م .

طريقة السلف وانتصر لها من المتكلمين والفلاسفة والصوفية ورد على هؤلاء جميعا ، وبين خطأهم فى كثير من المسائل ، ونصر السنة بأوضح برهان وأقوم دليل . يقول كمال الدين بن الزملكانى :

« كان إذا سئل ابن تيمية عن فن من العلم ظن الرائى والسامع أن الرجل لايعرف غير ذلك الفن ، وحكم أن أحدا لايعرفه مثله ، وكان الفقهاء إذا جالسوه استفادوا منه فى مذاهبهم ، ولايعرف أن الرجل ناظر أحدا فانقطع عنه ، ولا تكلم فى علم من العلوم إلا برع فيه . كان فارغا عن شهوات الدنيا ، لا لذة له فى غير طلب العلم ونشره والعمل به .

وكان علمه بالحديث ورجاله وعلومه لا يجاريه فيه أحد من أهل زمانه حتى قال فيه معاصروه كل حديث لم يحفظه ابن تيمية فليس بصحيح . وله خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم ، وطبقاتهم ، ومعرفة بفنون الحديث والعالى منه والنازل ، والصحيح والسقيم ، مع حفظه لمتونه وأسانيده ، يقول البزار عنه : « أما دواوين الإسلام الكبار كمسند الإمام أحمد وصحيح البخارى ومسلم وجامع الترمذى وسنن أبى داود السجستانى والنسائى وابن ماجة والدار قطنى ، فإنه رحمه الله ورضى عنهم وعنه سمع كل واحد منهم عدة مرات .. وقل كتاب من فنون العلم إلا وقف عليه ، وكأن الله قد خصه بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان ولم يكن يقف على شىء .. إلا ويبقى على خاطره إما بلفظه أو معناه [٦] فكان مرجع علماء عصره فى عزو الحديث الى الكتب الستة ، والمسند .

يقول عماد الدين الواسطى : كان ابن تيمية أصدق أهل زمانه عقدا وأصحهم علما ، وأعلاهم فى الحق انتصارا له ، وأسخاهم كفا ، وأكملهم اتباعا لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، مارأينا فى عصرنا هذا من تتجلى النبوة المحمدية من أقواله وأفعاله إلا هذا الرجل بحيث يشهد القلب الصحيح أن هذا هو الاتباع الحق .

وكانت دمشق فى عصر ابن تيمية مهد العلماء من أمثال النووى وابن دقيق

---

(٦) البزار ، ٢٠ .

العيد والمزى وابن جماعة ، وكانوا جميعا يتوافرون على دراسة الحديث وأسانيده لبيان الضعيف منها والحسن وغير ذلك من علومه . وكان بجوار مدارس الحديث توجد مدارس الفقه والكلام التى جذبت إليها ابن تيمية وصرف إليها كثيرا من وقته وجهده ناقدا وشارحا مفصلا .

ومن أبرز الحركات التى ظهرت فى عصر ابن تيمية ماكان بين الحنابلة والأشاعرة من منازلات ومناظرات ، فلقد لجأ الحنابلة فى دراستهم للعقائد إلى المنهج الذى سلكوه فى دراسة الفقه والمسائل الفرعية ، فكانوا يستخرجون العقائد من النصوص، كما يستخرجون منها الأحكام الشرعية فى مسائل الفقه لأن الدين قد أتى بصريح ما يحتاج إليه الناس فى كلا الأمرين جميعا ، بينما سلك الأشاعرة وغيرهم فى ذلك مسلك الفلاسفة والمعتزلة حيث كانوا يستدلون على أصول العقائد بالأدلة العقلية والبرهان المنطقى . وفى دائرة الخلاف بين منهج الأشاعرة والحنابلة فى أصول العقائد كانت مواقف ابن تيمية ومنازلاته . وكانت محنه وأيامه . فلقد أراد الرجل أن يعود بدراسة العقائد الإسلامية إلى مصدرها الأول خالية مما علق بها من فلسفات جدلية وآراء تقليدية فى الوقت الذى انتصرت فيه الدولة لخصوم ابن تيمية من رجال الفقه وعلماء الكلام ، ومن هنا كانت حياة ابن تيمية سلسلة متصلة الحلقات مع الفقهاء والمتكلمين والصوفية ورجال الدولة ، فما كان يخرج من محنة الا ليزج به فى أتون محنة أخرى . ولقد ذكر ابن كثير فى تاريخه كثيرا مما وقع للشيخ من ذلك [٧] .

ولن أحاول الخوض فى تفاصيل ذلك ، فلقد كتب فيه الكثير ، ووضع كثير من الكتب فى ترجمة ابن تيمية وحياته ومناقبه ، ومناظراته ومحنه ، ولكن يعنينى هنا أن أعرض بالحديث لجانبين هامين من حياة ابن تيمية أرى أنهما كانا أكبر عاملين فى توجيه حياته ، وسببا فى كثير مما حل به .

---

(٧) البداية والنهاية ، ج ١٤ حوادث ٧٠٥ — سنة ٨٢٨ .

منهجه الإصلاحى

أ ـ جهاده

لقد حرص ابن تيمية على سلامة المجتمع الذى عاش فيه والذى فتح عليه عينيه فوجده صريعا بين أعدائه من الخارج والداخل ، فهناك على حدود البلاد الإسلامية كانت تقف جيوش التتار الذين أخذوا يهددون الدولة الإسلامية وحضارتها بزحفهم المتكرر على البلاد . ولاشك أن ابن تيمية مازال يتردد فى ذهنه بين الحين والآخر ماحل به وبأسرته من أثر غارات التتار على البلاد ، ومالاقته من مشقة وعناء حينما هاجرت أسرته إلى دمشق من جور التتار . وهو لم يُكْمِلْ السابعة من عمره . ومن هنا لم يدخر الشيخ جهدا فى محاربة هذا العدو الذى جثم على صدور البلاد ، فأخذ يحرض المسلمين على ضرورة محاربته وتطهير البلاد منه [8] ، وكان إذا حضر عسكر المسلمين فى جهاد يكون بينهم واقيتهم وقطب ثباتهم . إن رأى من بعضهم هلعا أورقة أو جبانة شجعه وثبته وبشره ووعده بالنصر والغنيمة وبين له فضل الجهاد والمجاهدين [9] .

ويحدثنا التاريخ عن كثير من مواقف ابن تيمية ضد غارات التتار وتحريضه المسلمين على القتال ، فلقد تقدم الصفوف فى واقعة شَقْحَب سنة ٧٠٢ هـ التى كانت بين التتار والمسلمين وأفتى الجنود بضرورة الفطر فى رمضان حتى يقووا على ملاقاة الأعداء وأفطر هو أمامهم ، وكان يبيت لياليه على الأسوار حارسا أمينا على أمن البلاد .

ولما عرف عنه من الشجاعة والجرأة ، كان يقصده الناس عند المهمات ويلجأون إليه عند الشدائد . فعندما هاجم التتار بلاد الشام سنة ٦٩٩ هـ . وأصبحوا على مشارف دمشق اجتمع الناس بابن تيمية وطلبوا إليه أن يذهب على رأس وفد كسفير لهم لمخاطبة ملك التتار فى الامتناع عن دخول دمشق ، ولما دخل على (قازان) ملك التتار كلمه كلاما أثار دهشة الحاضرين لجرأته وشجاعته ، حتى إن قازان نفسه

---

(٨) البداية والنهاية ، ج ١٤ حوادث ٧٠٥ ـ ٨٣٨ .

(٩) البزار ، ٦٩ .

تعجب منه وتساءل : من يكون هذا الشيخ ؟ إنى لم أر مثله ولا أثبت قلبا منه ، ولا أوقع من حديثه فى قلبى ، ولا رأيتنى أعظم انقياداً لأحد منه »[10] .

ومما قاله للملك التتار فى ذلك : « أنت تزعم أنك مسلم ومعك قاض وإمام وشيخ ومؤذنون على مابلغنا ، وأبوك وجدك كانا كافرين وماعملا الذى عملت ، عاهدا فوفيا ، وأنت عاهدت فغدرت وقلت فما وفيت . وكان فى كلامه هذا خير عظيم حيث أخذ عهداً من قازان بعدم دخول البلاد .

وفى يوم موقعة (مرج الصفر) فى هذه السنة وقد أوشك اليأس أن يتسرب إلى قلوب الناس من أثر التتار ، فلقد ارتفعت الأسعار وكثر العبث فى البلاد وأراد التتار أن يستولوا على قلعة دمشق . فكتب قبجق إلى النائب بالقلعة أن يسلمها لهم حتى تهدأ الأحوال وتستقر الأمور ولكن ماإن تسرب الخبر إلى ابن تيمية حتى نهض إلى النائب وكتب إليه « لو لم يبق فيها إلا حجر واحد فلا تسلمها لهم إن استطعت » فنزل أرجواش على أمر ابن تيمية وأرسل إلى قبجق يقول له « لن أسلمها لكم وبها عين تطرف » ، فكانت القلعة بذلك حصنا حصينا للمسلمين من أعدائهم .

وفى سنة ٧٠٠ هـ شاع بين الناس أن التتار على مشارف دمشق لمهاجمتها ، فأخذ الناس يتركون البلاد نهبا للأعداء وطلبا للنجاة من جيوش التتار ، ففزع ابن تيمية الى سلاطين مصر وحكامها يطلب منهم النصرة ومساعدة البلاد ، وأخذ يهدد سلطان مصر قائلا : « ان كنتم أعرضتم عن البلاد وحمايتها أقمنا لها من يحميها ويستغلها فى زمن الأمن .. لو قدر أنكم لستم حكام البلاد ولا ملوكها ثم استنصركم مسلم على عدوه لوجب عليكم النصر ، فكيف وأنتم حكام البلاد وهم رعاياكم وأنتم مسؤولون عنها »[11] .

ولم تكن شجاعة ابن تيمية قاصرة على الجانب الوطنى من حياته ، فإن حبه لدينه وتمسكه به قد أخذ عليه تفكيره ، فأخذ يعمل على تنقيته مما علق به من

---

(١٠) انظر تاريخ ابن الوردى ، ٢ — ٢٨٧ ، والبزار ، ٧٢ — ٧٣ .
(١١) البداية والنهاية ، ١٤ ، ١٥ .

الشوائب ومادخل فيه من البدع والمنكرات التى استفحل أمرها واستشرى خطرها على المجتمع .

ولقد أخذ هذا الجانب من حياته شطرا كبيرا من وقته وجهده ، وتسبب فى إلحاق كثير من المحن والاتهامات به ، لأنه اعتبر البدع والمنكرات فى البلاد الاسلامية مرضا اجتماعيا حرص على سلامة المجتمع منه ، وكان انتشار الخرافات والبدع فى مجتمع ما نذير فنائه ومقدمة انهياره وكسر شوكته فى أعين أعدائه .

وطالما وقف ابن تيمية من مجتمعه موقف الطبيب الماهر بمأتى المرض وكيفية علاجه ، ولكن العلة قد استفحلت والداء قد استشرى ، فالبدعْ أصبحت عرفا ، والمنكر أصبح عادة ، ومن العسير على المصلح تغيير العرف واستئصال العادة .

لهذا فقد بدا ابن تيمية فى أعين مجتمعه وكأنه خارج عن العرف متمرد على العادة ، فكانت حياته سلسلة متصلة الحلقات من المحن والابتلاءات ، والمواقف الصعبة التى كان سلاحه فيها السنان حينا واللسان أحيانا ، وكانت طبيعة الرجل الشجاعة وراء كل مواقفه فلم يعبأ بذى سلطان فيتملقه ، أو ذى جاه فيواريه ، لأنه كان يملك من الحجج أقواها ومن الأسلحة أحَدَّها .

ومن هنا فقد ناصب العداء لكل ذى بدعة على اختلاف مشاربها ، فتعرض بالنقد والتمحيص لمذاهب الفلاسفة والباطنية والشيعة والصوفية والقرامطة والإسماعيلية وكشف أستار هؤلاء وأولئك ، وانتصر للحق ولدينه منهم جميعا .

ب ــ محاربة البدع

ولقد اشتدت عداوة ابن تيمية للمتصوفه والباطنية وحرص على تخليص مجتمعه من خرافاتهم التى ملكوا بها عقول السذج وأذلوا بها أعناق العامة من الناس معلنا لهم أنه لايوجد طريق الى الله غير طريق محمد عليه الصلاة والسلام ، وليس هناك من هدى سوى هدى القرآن .

وقد اجتمع به الصوفية فى حضرة السلطان وكلموه ليكف عنهم ويترك أحوالهم ، ثم أرادوا أن يظهروا أمامه نوعامن حيلهم ودجلهم ، فقال لهم ابن تيمية :

« أنه لا يسع أحدا الخروج على الشريعة بقول ولا بفعل ، وأن من أراد أن يدخل النار منهم فليغسل جسده فى الحمام ثم يدلكه بالخل ثم يدخل النار ، ولو دخل النار لايلتفت إليه ، لأن هذا نوع من الدجل » ولما أعياهم الحديث معه انصرفوا قائلين للسلطان : نحن لا تنفق أحوالنا الا عند التتار ولا تنفق [12] أمام الشريعة [13] .

ومع شجاعة ابن تيمية فى الحق فقد كان حليما حيث يكون الحلم عزا يشرف صاحبه ، عَفُوًّا حيث يكون العفو من شيم العلماء ، فقد استحثه السلطان قلاوون على أن يستصدر منه فتوى بقتل العلماء الذين تكرر منهم الإفتاء بحبسه ، وكان الفقهاء والقراء قد ناصروا أعداء الشيخ عليه ، فأراد السلطان أن يستغل الموقف ويستفتى ابن تيمية فى قتلهم . ولكن حلم الرجل وعفوه قد منعاه من ذلك ، وأبت عليه نفسه الشجاعة أن يقتنصها فرصة لقتل العلماء . فقد قال للسلطان : من آذانى فهو فى حل منى . ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه . وأنت إذا قتلت هؤلاء لاتجد بعدهم مثلهم [14] .

محنته ووفاتــه

جرت الطبيعة البشرية على أن كل من علا نجمه واشتهر بفضله كثر حساده وكثر الناقمون عليه . وماأكثر حساد ابن تيمية وما أكثر الناقمين عليه . فإن لسان الرجل وقلمه لم يجعلا له من صديق ، لأنه لم يدار أحدا ولم يعرف النفاق الى قلبه سبيلا .

وكان خصوم ابن تيمية فى كثير من المحن هم قضاته من الفقهاء ، الذين كبر عليهم مخالفته لهم فى فتاواهم وآرائهم . وفى أول محنة له عام ٧٠٥ هـ جىء به الى مصر تنفيذا لمرسوم السلطان بحبسه ، ولما حضر ابن تيمية أمام القضاة والفقهاء حاول أن يدافع عن نفسه فلم يمكنوه ، وادعى عليه ابن مخلوف بأنه يقول :

---

(١٢) من نفق ينفق نفاقا : إذا راج البيع ، أى : إن سلعتهم ودجلهم يروج عند التتار ، ولا يروج أمام الشريعة . راجع ابن تيمية وقضية التأويل للمؤلف ط مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٣ م .

(١٣) العقود الدرية : ص ١٩٥ .

(١٤) البداية والنهاية ١٤ ــ ٥٤ حوادث ٧٠٥ هـ .

« إن الله فوق العرش حقيقة ، وأنه يتكلم بحرف وصوت » قال له ابن تيمية : من الذى سيقضى فِىّ؟ فقال ابن مخلوف : أنا .

فقال ابن تيمية : وكيف تقضى فِىّ وأنت خصمى ؟

فغضب ابن مخلوف وأودعه السجن . وكان ذلك فى يوم الجمعة ٢٦ رمضان سنة ٧٠٥ هـ . وفى ليلة العيد نقل من حبسه الى مكان آخر بالجُبّ . وظل ابن تيمية حبيس هذا الجُبّ عاما كاملا . وفى ليلة عيد الفطر من العام التالى سنة ٧٠٦ هـ ذهب بعض علماء مصر إلى نائب الخليفة « سيف الدين سلار » وتكلموا معه فى إخراج الشيخ عن بعض معتقداته . ثم أرسلوا إليه ليحدثوه فى ذلك ، فامتنع من الحضور أمامهم وتكررت الرسل إليه مرات كثيرة لكى يحضر أمامهم ، ولكنه لم يلتفت إليهم وانقطع أملهم فى الحضور فانصرفوا من عنده .

وفى يوم الجمعة ١٤ من صفر سنة ٧٠٧ هـ ذهب قاضى القضاة ابن جماعة إلى ابن تيمية ، واجتمع به فى « دار الأوحدى » بالقلعة ، وتحدث معه بشأن خروجه من السجن ، ولكن ابن تيمية رفض الخروج من سجنه إلا برفع القيود عنه والرجوع عن الشروط التى اشترطوها معه ، وفى يوم ٢٣ ربيع أول سنة ٧٠٧ هـ حضر إليه الأمير حسام الدين مهنا بن عيسى بنفسه واجتمع به فى سجنه وأقسم عليه بالخروج من السجن وهو حر فيما يقول ويعتقد ... ولم يخرج ابن تيمية إلا بعد رفع القيود وإلغاء الشروط التى وضعوها من أجله . وخرج مع الأمير وبات ليلتها بدار الأمير سلار وحضر إليه وفود العلماء والفقهاء وأمر الأمير سلار بإقامة الشيخ بمصر عنده ليرى الناس فضله وعلمه .

وفى ٢٨ شوال سنة ٧٠٧ هـ ركب البريد إلى دمشق ، ولم تمض عليه إلا ليلة واحدة وفى الغد أرسلوا خلفه بريداً آخر فردوه إلى مصر ثانية . فحضر عند ابن جماعة وكان عنده جمع من الفقهاء . فقال بعضهم : إن الدولة لا ترضى إلا بحبس ابن تيمية ، وطلب ابن جماعة من القاضى المالكى أن يحكم بحبس الشيخ فامتنع القاضى وقال : ماثبت عندى ضده شيء فكيف أحكم عليه بالحبس ؟

فطلب من نور الدين الزواوى (قاضى المالكية) فتوقف القاضى أيضا .

ولما رأى ابن تيمية حيرة العلماء بادية على الوجوه فى شأن حبسه ، تقدم هو إلى السجن بنفسه قائلا : أنا أمضى إلى السجن بنفسى وأتبع مافيه المصلحة للمسلمين .

فقال القاضى : يجب أن يكون الشيخ فى مكان يصلح لمثله .

فقيل له : إن الدولة لا ترضى إلا بمسمى الحبس . وأرسل الشيخ إلى الحبس . وكان كل ذلك باشارة من نصر الدين المنبجى . وظل الشيخ فى سجنه يستفتيه الناس ويكتب لهم بما يحير العقول من المسائل التى عجز غيره عن الافتاء فيها .

ثم خرج الشيخ من سجنه . وأرسل إلى الاسكندرية وأقام بها فترة رأى خلالها الكثير من ألوان الاضطهاد والارهاب الفكرى ، ووشى به الصوفية لدى السلطان وحاولوا اغتياله والتخلص منه . غير أن الله قد قيض له ولغيره من حفظة كتابه من دافع عنه وخلصه منهم . ولكنهم نجحوا فى ايداعه السجن مرة أخرى بالاسكندرية وسجن معه تلامذته والمنتمون إلى فكره ، وظل الاضطهاد يلاحقه داخل السجن إلى أن تولى السلطان محمد بن قلاوون الحكم ، فكان أول ماحرص عليه أن يخرج ابن تيمية من سجنه فطلبه من الاسكندرية يوم عيد الفطر عام ٧٠٩ هـ فجاء الشيخ معززا مكرما . ودخل على السلطان فى ٨ شوال واجتمع به السلطان وحاول أن يصلح بينه وبين الفقهاء الذين أفتوا بسجنه .

وكانت حياة ابن تيمية داخل السجون أحب إليه من حياة يجبر المرء فيها على النفاق أو السكوت على الباطل . واستمرت حياة ابن تيمية على هذا النحو . فما كان يخرج من سجن إلا ليودع فى غيره ، وما كانت تنتهى محاكمة إلا لتبدأ أخرى ، وكان القضاة والفقهاء يتقربون إلى السلطان بالمسارعة بالحكم على ابن تيمية والافتاء ضده . ولم يضجر ابن تيمية من كل مانزل به ولم ييأس من نشر دعوته فى تصحيح المفاهيم الاسلامية فى قلوب الناس . وكان يطمئن أصحابه ويقول لهم : مايصنع أعدائى بى ؟ أنا جنتى وبستانى فى صدرى ، أينما رحت فهى معى ، إن حبسونى فحبسى خلوة ، وإن أخرجونى من بلدى فخروجى سياحة ، وأن قتلونى فقتلى شهادة فى سبيل الله ، إن فى صدرى كتاب الله وسنة رسوله .

وكان آخر ماوقع للشيخ ماجرى سنة ٧٢٦ هـ بسبب بعض آرائه .

ففى يوم الجمعة ١٠ شعبان سنة ٧٢٦ هـ قرىء بجامع دمشق مرسوم سلطانى يمنع الشيخ من الافتاء واعتقاله . وحضر إليه ابن الخطيرى بدمشق وأخبره بأمر السلطان ، فقال ابن تيمية : وأنا كنت منتظرا لذلك . وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة ، ودخل الشيخ إلى باب القلعة معتقلا . وفى يوم الأربعاء منتصف الشهر المذكور أمر قاضى القضاه باعتقال أصحاب ابن تيمية وتلامذته ونودى بهم فى الأسواق والطرقات تشهيرا بهم وتنكيلا فيهم .

وظل ابن تيمية فى سجنه سنتين وأشهرا . وقد أفتى بحبسه هذه المرة طائفة من أهل الأهواء على رأسهم القاضى المالكى الاخنائى .

وسبب سجنه فى هذه المرة أنه اراد أن يصحح عقائد المسلمين فى مسألة الزيارة وشد الرحال إلى المساجد وقبور الأولياء . فدبر أعداؤه الحيلة فى فتواه وحرفوا كلمه وألفاظه وشنعوا عليه بما لم يقل به . وهذا أمر غير بعيد ولامستبعد فإن هذه الحيلة هى وسيلة السلطة فى كل عصر ، تتخلص بها ممن تريد من العلماء العاملين الذين لم ينافقوا ولم يركنوا إلى وسيلة الرياء أو المداهنة طلبا للنجاة ، مع أن ابن تيمية لم يمنع زيارة القبور ، ولم يقل ذلك ولم يمنع زيارة قبر الرسول ، وفتواه فى ذلك موجودة لمن أراد أن يصحح فهمه ، وإنما الذى منعه من ذلك هو شد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة التى ذكرها الرسول فى حديثه « لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد » ... الخ .

ويملك ابن تيمية من الأدلة على ذلك مايفحم خصومه ولكن ماكان يرضى هؤلاء إلا حبس الرجل واسكات لسانه وقلمه .

وفى يوم الاثنين التاسع من جمادى الآخرة أخرج ماكان عند الشيخ فى سجنه من الكتب والأوراق والدواة والقلم ، ومنع من الكتب والمطالعة ، وحملت كتبه فى مستهل رجب إلى خزانة الكتب بالعادلية الكبيرة ، وكانت نحو ستين مجلدا وأربع عشرة ربطة كراريس ، فنظر إليها الفقهاء والفضلاء وتوزعوها فيما بينهم .

ولما منع عن ابن تيمية هذا الزاد الروحي الذى كان أنيسه فى سجنه اشتدت به علته ، وازداد به الضيق من المعاملة السيئة . غير أن تلك الحال لم تدم طويلا . إذ فاضت روحه الطاهرة إلى بارئها وكان ذلك ليلة الاثنين لعشرين من ذى القعدة سنة ٧٢٨ هـ ، ومات الرجل فى سجنه كما يقضى عظماء الرجال من أصحاب العقائد الثابتة والايمان الراسخ الذى يجعل من صاحبه غصة فى حلوق أعدائه فلا يتنفسون إلا فى غيبته ، ولا ينعمون بالحياة الا بعد رحيله .

وقد كانت جنازة الشيخ مثلا واضحا لقول أحمد بن حنبل : « قولوا لأهل البدع بيننا وبينكم شهود الجنائز » .

فقد شهد جنازة ابن تيمية من الخلائق مالا يحصره عد .

يقول ابن الرزانى : لقد اجتمع أهل دمشق لجنازة الشيخ اجتماعا لوجمعهم سلطان قاهر وديوان حاصر لما بلغوا هذه الكثرة التى اجتمعوها فى جنازته ، وانتهوا إليها . ويعلق ابن كثير على ذلك بقوله : مع أن الرجل قد مات بالقلعة محبوسا من جهة السلطان وكثير من الفقهاء والصوفية يذكرون عنه للناس أمورا منفرة لأهل الأديان . فهذا كلامهم فيه وهذه جنازته . والفرق كبير بين الحال والمقال .

وهذه الجنائز هى الحد الفاصل بين أهل البدعة وأهل السنة .

والتاريخ لا يغيب عنه شىء مما يدور فى أيامه ولياليه ، فإن ابن تيمية قد قيل فيه الكثير مما يعاب عليه . كما قيل ويقال على غيره من أصحاب العقائد ، غير أن ذاكرة التاريخ لاتنسى شيئا . فهذا تراث ابن تيمية وهذه آراؤه . مأدبة شهية لمن سلمت منه النوايا وصدقت العزيمة .

رحم الله ابن تيمية ، وجزاه عن الإسلام خير الجزاء .

منهج ابن تيمية في إثبات وجود الله

لقد وجد ابن تيمية فى القرآن الكريم ومنهجه فى الالهيات ما أغناه عن أدلة المتكلمين ومناهجهم . ووجد فى أدلته من البراهين العقلية الصريحة ما يناسب جميع الناس . وفى نفس الوقت وجدها أكثر دلالة على مطلوب الشرع من أدلة المتكلمين والفلاسفة التى لاتدل على مطلوب الشرع بقدر ماتدل على مطلوبهم . وأول ما نعرض له من ذلك أدلته على وجود الله .

وفى استدلال ابن تيمية على وجود الله نجده يسلك اتجاهين كلاهما يمكن الاستدلال به على وجود الصانع .

١ — الموقف الذاتى

الاتجاه الأول : يمكن تسميته بالموقف الذاتى للمرء وهو لجوؤه إلى الفطرة السليمة التى هى مضطرة بطبعها إلى الاقرار بوجود الرب الخالق . وذلك لما تحتاج إليه النفوس من لجوئها إلى قوة عليا تستنقذ بها عند حلول المصائب . أيا كانت هذه النفوس . مؤمنة أو كافرة . فإن النفس البشرية مضطرة عند حلول المصائب بها إلى الركون إلى تلك القوة العليا التى تتوجه إليها بالدعاء والاستغاثة بكشف الضر . ولقد لفت القرآن أنظارنا إلى هذا الاعتراف الفطرى حيث قال فى صيغة الاستفهام التقريرى [١٥] « أمنْ يُجِيبُ المضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السوءَ » [١٦] .

---

(١٥) مجموع فتاوى ابن تيمية : ١٤/١٤ ، ١٦٥/١٦ وانظر أيضا : العقل والنقل ٩٦/٤ — ١٠٤ ، ١١١ — ١٢٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

(١٦) سورة النمل الآية : ٦٢ .

والنفوس بطبعها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق منها إلى الاعتراف بالإله المعبود وذلك لعلم النفوس بحاجتها وفقرها إلى من يحميها وتلوذ إليه عند نزول المصائب قبل علمهم بحاجتهم إلى الإله المعبود الذى تتوجه إليه بالعبادة دون غيره .

وهذه المعرفة الفطرية طبيعة مركوزة فى كل نفس مؤمنة أو كافرة ، والنفوس تحسها بطبعها وتشعر بها،وإن غابت عنها فى بعض الأحيان لسبب طارىء فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد . ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها ، بل لم تكن مطلوبة لها .

وهذه الفطرة هى التى أخبر عنها الرسول بقوله « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » ويقدم ابن تيمية أدلته الكثيرة على صدق دلالة الفطرة على خالقها كما أخبر بذلك الرسول ويبين ذلك من وجوه كثيرة .

الأول : أن الانسان قد يجد نفسه فى بعض الأحيان يحصل لديه كثير من المعتقدات والارادات التى منها الحق والباطل والضار والنافع . وفى مجال ترجيح رأى أو معتقد على آخر نجده مدفوعا بفطرته إلى ترجيح مافيه منفعته ودفع مافيه مضرته ، فيرجح الصدق على الكذب والحق على الباطل كما يميل بطبعه إلى طلب الأكل عند الجوع والماء عند العطش . وفى هذا دليل كاف على أن فى فطرة كل انسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النافع . ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع والاقرار به استجابة لما هى مركوزة عليه من طلب كل ماهو حق والاعتراف به .[١٧]

الثانى : قد يطرأ على بعض الناس مايفسد فطرتهم فيحتاجون فى ذلك إلى ماينير لهم السبيل ، ويوضح لهم الطريق كالتعليم مثلا . ولذلك بعث الله الرسل ، وأنزل الكتب ليكمل بها الفطرة ويذكرها إذا فسدت بما هى مركوزة عليه من طلب الحق . والطفل حين ولادته لايكون لديه تعقل لمثل هذه الأمور ، لأن الله يقول : « **واللهُ أخرَجَكُم من بُطُونِ أمهاتِكم لا تعْلَمونَ شيئا** » ولكنه يولد وفى فطرته قوة تقتضى ذلك الحق وتطلبه ، وتزداد هذه القوة الفطرية لدى الطفل بحسب مايستطيع تحصيله من العلوم

(١٧) درء تعارض العقل والنقل ٨٣/٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور .

النافعة . وكلما ازداد الطفل علما وإرادة ، ازداد معرفة بخالقه ومحبة له . وهذا دليل على أن النفوس مفطورة على الاعتراف به .(١٨)

الثالث : لا شك أن النفوس يحصل لها من العلوم بحسب ماتكتسبه من الخارج الحسي ، وإذا لم يكن فى كل نفس قوة تقتضى معرفة هذه العلوم لما استطاعت أن تعلم شيئا منها ، ولعل أكبر دليل على ذلك أننا لو قمنا بمحاولة لتعليم الحيوانات لما حصل لها من العلوم ما يحصل لبنى آدم مع أن السبب فى الموضعين واحد . وفى هذا دليل واضح على أن فى النفوس قوة لطلب الحق وترجيحه على غيره . ومن هنا نستطيع أن نفهم السر فى أن أسلوب القرآن فى الاستدلال على وجود الله جاء فى صورة التذكير والتنبيه وفى كل هذا دليل على أن الفطرة السليمة كافية فى وجوب الاقرار بالصانع .(١٩)

الرابع : إذا لم تكن الفطرة كافية فى ذلك وكان لابد من معلم ومرشد من خارج ذاتها فاننا نجد فى كل نفس مايدفعها إلى قبول الحق ورفض الباطل مما يعرض لها من خارج ذاتها . وفى هذا دليل على أن فطرة كل انسان مركوزة على الاعتراف بالحق (٢٠).

الخامس : أن كل نفس إذا لم يعرض لها مصلح ولا مفسد من خارج ذاتها فإننا نجدها تطلب ما ينفعها وتحاول أن تدفع عنها مايضرها . والدليل على ذلك أننا نجد الطفل مدفوعا إلى لبن أمه بفطرته ما لم يحصل له مرض يمنعه من ذلك . ومعنى هذا أن حب الانسان لما ينفعه مركوز فيه ، ولا شك أن حب العبد لربه مفطور فيه أعظم مما فطر فيه من حبه للبن أمه . وفى هذا دليل على أن النفس مركوزة على طلب الحق النافع .(٢١)

السادس : أنه لا يمكن للنفس أن تكون خالية عن الشعور بخالقها وعن الاحساس بوجوده ، وذلك لأن كل نفس لابد أن تكون مريدة وشاعرة . ومادامت النفوس

---

(١٨) نفس المصدر .
(١٩) نفس المصدر : ٨٤ .
(٢٠) نفس المصدر .
(٢١) نفس المصدر : ٨٥ .

لاتكون إلا مريدة فلابد لها من مراد تحسه وتطلبه وتحاول الوقوف عليه . وكل نفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة ، غير أنها على كثرتها وتنوعها لابد أن تنتهى إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره . وهذا لايكون الا الله . فهو الذى تريده القلوب وتطلبه النفوس . يقول ابن تيمية : « وبذلك يعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وأن كل مولود ولد على محبة الاله . ومحبته تستلزم معرفته . فعلم أن كل مولود ولد على محبة الله ومعرفته وهو المطلوب [٢٢]

ويربط ابن تيمية فى تناسق عجيب بين هذه المعرفة الفطرية وبين الميثاق الذى أخذه الله على عباده أزلا حين « **أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا : بلى شهدنا ، أن تَقُولُوا يَومَ القيامة إِنَّا كُنَّا عن هذا غَافلين . أو تقولوا إنما أشرَكَ آباؤنا من قَبلُ وكنَّا ذريةً من بعدِهم أفَتُهلِكُنا بما فَعَلَ المبطلون** »[٢٣] .

فالله قد أشهد المرء على نفسه أزلا بهذه المعرفة الفطرية . ولاشك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الاقرار . لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به .

وقول الخليقة : « **بَلَى شَهِدْنَا** » هو إقرارهم بربوبيته وأنه خالقهم ، فهم حين خلقوا على الفطرة خلقوا مقرين بالخالق معترفين بوجوده شاهدين على أنفسهم بذلك . وهذا الإقرار هو حجة الله على الخليقة يوم القيامة . فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم وإشهادهم على أنفسهم . وإقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة لا يمكن جحده . ولهذا قال سبحانه مذكرا لهم بذلك الإقرار « **أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين** » [٢٤] أى كراهة أن تحتجوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار . لأن هذا لم يغفل عنه بشر بل هو من الأمور الضرورية التى لم تخل منها نفس فطرها الله . بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التى قد يغفل الإنسان عنها أحيانا كالحساب والرياضة . فإنها لو تصورت لوجدها الانسان ضرورية ولكن قد يغفل عنها فى كثير من الأحيان لشبهة قد تطرأ على عقله أو لبس فى الدليل . بخلاف الإعتراف الفطرى بربوبية الخالق . فإنه علم ضرورى لازم لكل نفس .

(٢٢) العقل والنقل : ٨٦/٤ .
(٢٣) سورة الأعراف الآية : ١٧٢ ، ١٧٣ .
(٢٤) سورة الأعراف الآية : ١٧٢ .

ولهذا كان أسلوب القرآن فى آيات المعرفة الفطرية على سبيل التذكير والتذكر « لعلهم يتذكرون »[٢٥] ، « إن فى ذلك لذكرى »[٢٦] ، « إنما أنت مذكر »[٢٧] ، « إن هذه تذكرة »[٢٨] ، « فهل من مدّكر »[٢٩] .

فالقرآن فى جميع هذه الآيات ، وغيرها كثير ، يذكر الإنسان بأمور ضرورية فطرية قد ينساها المرء لعارض طارىء ، أو لشبهة فاسدة . أو لطريان مايفسد فطرته التى خلق عليها . كما قال عليه السلام فيما يرويه عن ربه « خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين » بالإغواء والتزيين .

وكل مافى القرآن من ذلك إنما هو تذكير للإنسان بفطرته الأولى ومحاولة للعودة به إلى حالته الصحيحة قبل طريان الشبهات عليه . وآية الميثاق قد ذكرت حجتين قد يحتج بأحدهما من فسدت فطرته . وهذا الإقرار الفطرى يدفع كلا منهما .

الحجة الأولى : احتجاجهم بالغفلة عن هذا الإقرار بقولهم « إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِين » والآية بينت أن اقرارهم بربوبيته أزلا حجة عليهم فى ذلك . وهذا يتضمن حجة الله فى إبطال التعطيل . تعطيل الخالق عن خلقه والرب عن مربوبه بادعاء الغفلة عنه سبحانه .

الحجة الثانية : احتجاجهم بشرك آبائهم ومتابعتهم فى ذلك بقولهم « إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِم » فالمشركون هم آباؤنا فكيف تعاقبنا بفعلهم ؟

وذلك أن العادة جرت على أن الرجل يحذو حذو أبيه فى الصناعات والحرف فلو لم تكن نفوس هؤلاء مجبولة على الإقرار بالصانع لكانت لمتابعة الأبناء لآبائهم فى شركهم نوع عذر . لأن هذا هو مقتضى العادة والطبيعة والأمر فى ذلك كما قال عليه السلام « كل مولود يولد على الفطرة . فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » .

---

(٢٥) سورة البقرة الآية : ٢٢١ .
(٢٦) سورة الزمرالآية : ٢١ .
(٢٧) سورة الغاشيةالآية : ٢١ .
(٢٨) سورة الإنسان الآية : ٢٩ .
(٢٩) سورة القمر الآية : ٢٢ .

فالفطرة السليمة هى التى تبين لمن يحتج بما سبق من العادة والمتابعة للآباء خطأ هذا الإعتقاد وبطلان الاحتجاج به .

وهذه الفطرة سابقة على جميع ألوان التربية التى يتلقاها المرء عن بيئته فى شتى المجتمعات . وهذا يقتضى بالطبع أن العقل الذى يعرفون به التوحيد حجة مع كل أحد فى بطلان ألوان الشرك . ولايحتاج الأمر فى ذلك إلى واسطة .

ولو لم يكن فى الفطرة أساس يعتمد عنيه فى الأدلة العقلية التى يعلم بها اثبات الصانع لم يكن فى مجرد الرسالة حجة عليهم . لأن الرسالة جاءت للتذكير بالربوبية والدعوة إلى توحيد الألوهية . وهذا من أقوى حجج الله على عباده يوم القيامة .

والشرك الذى وقع فى جميع الأمم يناقض تماما الإقرار بالربوبية كما سجل القرآن ذلك فى كثير من آياته التى تتحدث عن المشركين « **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله** »[٣٠] ، « **ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله** »[٣١] . كما سجل القرآن اعترافهم بذلك فى أسلوب الاستفهام التقريرى الذى يتضمن وقوع المستفهم عنه سابقا . كما فى قوله تعالى : « **أمَّن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماءً فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجَرَها أإله مع الله**[٣٢] ؟ » ، **أمن جعل الأرض قراراً . وجعل خلالها أنهاراً . وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزاً . أإله مع الله** [٣٣] « **أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض . أإله مع الله** »[٣٤] « **أمن يبدؤ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض . أإله مع الله** »[٣٥] .

وفى مقام الإجابة عن كل هذه التساؤلات المعجزة نجد أن القرآن يجيب على نفسه فى أسلوب التحدى والإعجاز « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

---

(٣٠) سورة لقمان الآية : ٢٥ .
(٣١) سورة الزخرف الآية : ٨٧ .
(٣٢) سورة النمل الآية : ٦٠ .
(٣٣) سورة النمل الآية : ٦١ .
(٣٤) سورة النمل الآية : ٦٢ .
(٣٥) سورة النمل الآية : ٦٤ .

فجميع هذه الآيات تضع الإنسان مباشرة أمام هذه التساؤلات التى لا مناص له إزاءها من الإقرار والتسليم بمقصودها وهو الاعتراف بالخالق .

وهى أدلة سمعية وفى نفس الوقت عقلية وشعورية ونفسانية . لا يسع العقل السليم إلا أن يسلم بها . وإ لا الاحساس والشعور بمضمونها . ولا النفس إلا الرضى والتسليم بها .

ثم إن القضايا التى تطرحها هذه الآيات أمام الإنسان هى قضايا عقلية لابد أن يطرحها كل انسان على نفسه من حين لآخر ، كما أنه لابد له من الإجابة عليها بصورة أو بأخرى . وفى معرض إجابته على كل هذه التساؤلات يجد نفسه مضطرا إلى الاعتراف بوجود الله . ومن هنا فلايجد ابن تيمية فى استدلاله على وجود الخالق ضرورة إلى اللجوء الى أدلة المتكلمين والفلاسفة ، مادامت فطرة الإنسان ووجوده كافيين فى ذلك « **فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله** » .

٢ ــ الموقف الخارجى

الاتجاه الثانى : ويمكن أن نسميه بالموقف الخارجى ، وهو التأمل فى الآفاق ، أعنى بذلك الاستدلال على وجود الله من خارج نفس الإنسان ، ويلجأ ابن تيمية فى ذلك إلى هذا الكون الفسيح ومافيه من الآيات الظاهرة فى دلالتها على وجود الله . والاستدلال بالآيات أدل على المقصود من الاستدلال بالأقيسة والبراهين ، ولهذا كانت أدلة القرآن تتجه كلها إلى الاستدلال بآياته الكونية على وجوده .

ويقسم ابن تيمية هذه الأدلة إلى نوعين : أقيسة وآيات .

الأقيسة

فالأقيسة لا تدل إلا على معنى كلى غير متعين . فإذا قيل هذا مُحْدَثٌ وكل مُحْدَثٌ فلا بد له من مُحدِثٌ . أو كل ممكن فلابد له من واجب . فإن النتيجة التى تؤدى إليها مقدمات هذا القياس هى إثبات واجب قديم . لكنها لاتدل على عينه .

وهذا التصور العقلى لايمنع من وقوع الشركة فيه . بل مازال الأمر فى معرفته يحتاج إلى دليل آخر لايمكن معرفته عن هذا الطريق .

وهنا فلابد من اللجوء إلى دليل الآيات التى أودعها الله هذا الكون وأخذ يذكر الإنسان بها من حين لآخر . فهى التى تدل على عينه .

ويربط ابن تيمية بين الإتجاهين السائدين فى مذهبه برباط عجيب حين يجعل الإتجاه الثانى « الخارجى » محتاجا فى صحته إلى الإتجاه الأول « الداخلى » وذلك لأن الاستدلال بالآيات مشروط بالمعرفة السابقة والإقرار السابق بربوبية الخالق . لأنه لو لم تُعْرَف عينهُ لما عُرِفَ أن هذه الآية تستلزم هذا الصانع .

وهنا نجد أن المعرفة الفطرية السابقة شرط فى صحة الاستدلال بالآيات ، وأنها هى التى تهدى المستدل على ذات الخالق بحيث يميز بينه وبين غيره .

يقول ابن تيمية : « وهذا شأن الحق الذى يطلب معرفته بالدليل . فلابد أن يكون مشعورا به فى النفس حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض أحواله . وأما ما لا تشعر به النفس أصلا فليس مطلوبا لها البتة » (٣٦)

. . .

الآيــات

وفى معرض الاستدلال بالآيات على وجود الله نجد القرآن يضع أمام الإنسان أكثر هذه الآيات دلالة وأظهرها وضوحا فى الاستدلال وهى آية الخلق من العدم . وأول سورة نزلت من القرآن ذكرت نعمة الخلق حيث قالت : « **اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق** » فذكرت الخلق مطلقا ومقيدا لتذكر الإنسان فى جميع أحواله أن هذا الخلق لابد له من خالق . ثم ذكرت خلق الإنسان من علقة ليكون الإنسان نفسه هو الدليل الذى يستدل به على خالقه . وهذا أيضا دليل فطرى يعلمه كل انسان من نفسه ويذكره كلما تذكر بنى جنسه . (٣٧) ولكون آية

---

(٣٦) العقل والنقل : ٨٦/٤ .

(٣٧) مجموع الفتاوى ١٦٢/١٦ .

الخلق أقوى أنواع الآيات دلالة على الخالق كان القرآن فى كثير من آياته يضع أمام العقل الإنسانى هذه التساؤلات فى صورة الاستفهام التقريرى .

« أم خلقوا من غير شيء . أم هم الخالقون » [٣٨] ؟

« أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا » [٣٩] ؟

« هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا » [٤٠] ؟

فآية الخلق فطرية وظاهرة للعقول يمكن أن يستدل بها على الخالق . وهى فى نفسها من الوضوح بحيث لاتحتاج إلى دليل .

ويرى ابن تيمية أن آية الخلق وحدها كافية فى الاستدلال على وجود الله وليست هناك حاجة إلى القول بأن الخلق أو الحدوث لايعرف الا بالاستدلال على حدوث الأعراض أولا ، ثم ملازمتها للجواهر ثانيا . ثم القول بأن الجواهر لما لازمت الأعراض وهى حادثة كانت حادثة أيضا . كما هو مسلك المتكلمين . فإنهم لجأوا إلى طريقة الأعراض وملازمتها للجواهر والتزموا فى ذلك مقدمات طويلة ومعقدة أوقعتهم فى الاضطراب والحيرة . وآية الخلق أو الإحداث أو الاختراع كما أسماها ابن رشد صفة بينة بنفسها بحيث يستدل بها على غيرها ولا يستدل بغيرها عليها .

فأيهما أظهر للعقول . الاستدلال بالخلق على الخالق . أو اللجوء إلى طريقة المتكلمين فى ذلك .

إن أدلة ابن تيمية على وجود الله تمتاز بوضوحها وبداهتها مع نفسها ، ومع ذلك فهى أدلة عقلية برهانية لايمكن معارضتها بدليل عقلى برهانى قاطع . وهى اكثر ملاءمة للنفوس والعقول ولجميع الناس عامتهم وخاصتهم .

---

(٣٨) سورة الطور الآية : ٣٥ .

(٣٩) سورة مريم الآية : ٦٧ .

(٤٠) سورة الإنسان الآية : ١ .

مذهبه في التوحيد

يرى عامة المتكلمين أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع فيقولون عنه سبحانه :

١ ــ هو واحد فى ذاته لا قسيم له .

٢ ــ واحد فى صفاته لا شبيه له .

٣ ــ واحد فى أفعاله لا شريك له .

وأشهر هذه الأنواع الثلاثة هو النوع الأخير المسمى عندهم « توحيد الأفعال » بمعنى أن خالق العالم واحد ، ويحتجون على ذلك بما يذكرونه من دليل التمانع وغيره . وأدلة المتكلمين على التوحيد مطلوبها إثبات هذا النوع [٤١] .

أما ابن تيمية فيذهب فى اثبات التوحيد إلى منهج آخر حيث يقسم التوحيد إلى نوعين :

الأول : توحيد الربوبية بمعنى أن رب العالم وخالقه واحد . وليس اثنين . وهو الرب سبحانه الذى جبلت الفطر على الاعتراف به والخضوع له .

الثانى : توحيد الألوهية بمعنى أن يعبد الله وحده لا يشرك بعبادته أحد من خلقه ، وفى هذا النوع يتحقق معنى قولنا لا إله إلا الله .

أما النوع الأول (توحيد الربوبية) فقد اعترف به المشركون وجبلت على الاقرار به جميع الفطر كما سجل القرآن اعتراف مشركى العرب بذلك ، وإقرارهم

---

(٤١) الرسالة التدمرية : ١٠١ .

به « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله »(٤٢) ، « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله »(٤٣) .

فجميع المشركين كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه . ومع إقرارهم بربوبيته لم يخرجوا عن مسمى الشرك لأنهم لم يحققوا معنى قول المسلم : « لا إله إلا الله » الذى يتضمنه النوع الثانى « توحيد الألوهية » الذى هو قطب رحى القرآن ، والذى لأجله جاءت الرسل ، وأنزلت الكتب ، وعليه يكون الثواب والعقاب ، وبه يتحقق إخلاص الدين لله (٤٤) .

فتوحيد الألوهية هو دعوة كل رسول إلى قومه من لدن آدم إلى محمد عليه السلام . فقد كان كل رسول يقول لقومه : اعْبُدُوا اللهَ مالكُم من إلهٍ غيره . وبه أمر الرسول أن يقول « قل إنى أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدين » .

وبه خوطب الرسول بقوله تعالى « فاعبد الله مخلصا له الدين » وبقوله « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون » وبقوله : « واسأل من أرسلنا قبلك من رسلنا . أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون » والذى يتدبر آيات التوحيد فى القرآن الكريم يجدها كلها تدور حول تقرير هذا النوع من التوحيد لأنه مناط الإيمان ولا يتحقق إيمان المرء إلا بالإقرار به قولا وعملا . ولهذا كان ﷺ يقول : « أُمِرتُ أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فاذا قالوها فقد عَصموا منى دماءهم وأموالهم » .

ولما كان توحيد الألوهية هو مناط الإيمان بالله ورسوله كان لابد أن يعنى القرآن بتقريره والبرهنة عليه بالأدلة العقلية والبراهين الصحيحة . لأن الشرك الذى وقع فى جميع الأمم كان فى هذا النوع . فإن عامة مشركى الأمم كانوا مقرين بالصانع ويعترفون بتوحيد الربوبية . ولكنهم مع إقرارهم بربوبيته قد أشركوا بعبادته غيره .

---

(٤٢) سورة الزمر الآية : ٣٨ .

(٤٣) سورة الزخرف الآية : ٨٧ .

(٤٤) منهاج السنة ٦٢/٢ ط بولاق . رسالة الحسنة والسيئة لابن تيمية : ٢٦٠ ضمن مجموعة شذرات البلاتين ط أنصار السنة المحمدية .

وكان ما عابه مشركو العرب على محمد « أن جعل الآلهة إلها واحدا » وقالوا له : « إن هذا لشيء عجاب »[45] .

ولاشك فى وجوب الإيمان بتوحيد الربوبية إلا أنه ليس كل الواجب وليس هو مناط الإيمان والكفر ولا مناط التوحيد والشرك . وليس بمجرد الإقرار به يكون المرء موحدا .

وتوحيد الربوبية هو ماسماه المتكلمون **بتوحيد الأفعال** ، بمعنى أن لا شريك له فيها ، وهو الذى أنهى المتكلمون عقولهم فى تقريره والاستدلال عليه ، وظنوا — خطأ — أنه التوحيد الذى بعثت به الرسل وأنزلت الكتب وأنه الذى يتعلق به حد التوحيد والشرك ، وخلطوا فى ذلك بين معنى الربوبية ، ومعنى الألوهية ، فجعلوا معنى الالهية القدرة على الاختراع ، واعتقدوا أن الاله هو القادر على الاختراع ، وجعلوا هذا أخص صفات الاله[46] .

ولقد أخطأ المتكلمون فى معرفة حقيقة التوحيد وفى الطرق التى سلكوها فى تقرير هذا التوحيد ، ولم يقدروا أدلة القرآن حق قدرها ، ولما ظنوا أن مجرد الاعتقاد فى توحيد الربوبية كاف فى حقيقة التوحيد أخذوا يستدلون على ذلك بأدلة لاترقى إلى تقرير التوحيد كما جاءت به الرسل ، وكما أراده الله من عباده ، وحملوا الآية الكريمة « **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** » على أن هذا دليل التمانع الذى يستدلون به على إثبات التوحيد .

ويرى ابن تيمية — موافقا فى ذلك ابن رشد — أن الآية ليست مشتملة على دليل التمانع ، لأن دليل التمانع الذى يتحدثون عنه هو امتناع صدور العالم عن ربين خالقين له ، فظنوا أن الآية مسوقة لنفى الشركة فى الربوبية ، وصار كل منهم يذكر فى ذلك طريقا غير طريق صاحبه . والآية ليست مسوقة لنفى التعدد فى الربوبية لأن هذا لم يذهب إليه أهل الشرك ، بل هى مسوقة لنفى التعدد فى الألوهية ، ونفى أن يكون هناك من يستحق العبادة من دون الله ، لأن توحيد الربوبية كان معترفا

---

(٤٥) سورة ص الآية : ٥ .

(٤٦) العقل والنقل : ٣٢١/٤ مخطوط .

به من جميعهم ، فليسوا فى حاجة إلى تقريره ، وإنما هم فى حاجة إلى بيان أن من أقروا بربوبيته وحده يجب أن يعبد وحده .

ومقصود القرآن هو توحيد الألوهية ، وهو متضمن لتوحيد الربوبية من غير عكس ، ولهذا قالت الآية « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » . ولم تقل لو كان فيهما إلهان ، لأن الفرض المقدر هو آلهة كثيرة تعبد مع الله [٤٧] .

وابن رشد فى مناقشته للمتكلمين لا يفرق بين نوعى التوحيد كما فرق بينهما ابن تيمية ، وخاصة فى مناقشة هذه الآية .

ولهذا بنى كل مناقشته معهم على أن الآية مسوقة لنفى التعدد فى الربوبية ، وإن كان يختلف عنهم فى جهة الدلالة على ذلك كما هو موضح فى مناهج الأدلة ، وهذا عكس ماذهب إليه ابن تيمية .

ولهذا كان الفساد الذى نفته الآية عند ابن رشد هو عدم وجود العالم على حالة الفساد ، أما عند ابن تيمية فهو الفساد المترتب على وجود آلهة كثيرة تعبد من دون الله ، فهو يفسر الفساد بأنه ضد الصلاح الذى فيه سعادة البشر ، وهذا لا يكون إلا بتوجه جميع القلوب إلى إله واحد تألهه فتخضع له ، وتنتهى إليه محبتهم وغايتهم ، ومن هنا كان كل عمل لا يقصد به وجه الله غير نافع ، وكانت أعمال المشركين كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف ، وكسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء .

ومادامت الفطرة مركوزة على الإقرار بالصانع فليس هناك إله سواه ، لأنه ليس هناك من يستقل بالابداع والاختراع غيره .

وابن تيمية يوافق ابن رشد على أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع ، ولكنه ينكر نقد ابن رشد لدليل التمانع ، ويرى أنه دليل صحيح دال على مطلوب المتكلمين فى نفى أن يكون هناك ربان خالقان للعالم ، إلا أنه ليس دليل الآيه .

---

(٤٧) العقل والنقل : ٣١٤/٤ مخطوط .

وفى مقام الاستدلال على نفى التعدد فى الألوهية نجد ابن تيمية يستدل بالآية الكريمة « **ما اتخذ الله من ولد وماكان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض**[48] . فالآية قد نفت أن يكون لله ولد يتقرب إليه بعبادة هذا الولد وفى هذا نفى لتأليه الوسائط بين الله وعباده ، ثم نفت أن يكون هناك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشركة معه ، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لايخلو من أحد احتمالين .

الأول : إما أن يكون كل إله قادرا فيتحقق الفرض الأول وهو قوله « **إذا لذهب كل إله بما خلق** » **وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم**[49] .

الثانى : أن يكون أحدهم قادرا دون الآخرين وهنا يصدق الفرض الثانى وهو قوله « **ولعلا بعضهم على بعض** » ومعلوم أن ذلك لم يقع ، فدل ذلك على امتناع أن يكون هناك إله قادر ، وآخر عاجز ، ولو فرض وقوع ذاك لكان القادر هو الإله دون بقية الآلهة ، وعند ذلك يستحق العبادة وحده دون غيره .

فالآية تضمنت لازمين كلاهما منتف بالمشاهدة ، وانتفاء كل واحد منهما يدل على أنه ليس هناك إلا إله واحد يعبد دون سواه .

وهذا هو مطلوب الآيه ، وهو المقصود من التوحيد الذى بعثت لأجله الرسل . والقرآن قد استعمل فى نفى الشركاء لله فى العبادة الأمثال المشاهدة أمام الإنسان وعليه أن يستعمل فى ذلك قياس الأولى بالنسبة لله ، كما فى قوله تعالى :

« ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ماملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم[50] .

ومعلوم أن مملوك الرجل لايكون شريكه بحال ما ، فإذا كان هذا شأن الإنسان مع عبده — ولله المثل الأعلى — فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه فى عبادته .

---

(٤٨) سورة المؤمنون الآية : ٩١ .

(٤٩) العقل والنقل : ٣٢١/٤ — ٣٢٧ .

(٥٠) سورة الروم الآية : ٢٨ .

ثم يضع القرآن أمامنا دليلاً آخر فى نفى التعدد فى الألوهية « **قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لايملكون مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض وما لهم فيهما من شرك وماله منهم من ظهير ، ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له** » .

فالآية توجه إلى المشركين هذا السؤال :

هل الذين عبدتموهم من دون الله ، يملكون مثقال ذرة فى السموات أو فى الأرض على سبيل الاستقلال أو على سبيل الشركة ؟

وهل عاون أحد منهم فى خلق السموات والأرض ؟

ولحصول العلم لديهم بنفى ذلك نجد القرآن يعمد إلى نفى قضية أخرى ، ربما كانت سببا فى وقوع الشرك فى هذا العالم ، فيقول لهم ، إن الشفاعة لا تقبل عنده إلا لمن أذن له فى ذلك ، فينفى بذلك دعواهم فى شركهم بأنهم قالوا « **ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى** »[٥١] .

فالذى لا يخلق ، لاعلى سبيل الاستقلال ، ولا على سبيل الشركة ، لا يستحق العبادة ، واذا كانوا هم مقرين بالرب الخالق ، فالآيات تبين لهم أن الرب القادر ، والضار النافع ، هو الذى يجب أن يعبد لاغيره .

وعلى هذا النحو من البساطة والهدوء يقدم ابن تيمية أدلة القرآن على توحيد الألوهية وهى أدلة عقلية وشرعية ، ومع ذلك هى فطرية مناسبة لجميع العقول ، فليس إثبات التوحيد محتاجا إلى استعمال هذه الألفاظ المجملة التى أوقعت المتكلمين فى الاضطراب ، والقرآن قد استغنى عن ألفاظ المتكلمين بأنه : « **أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد** » .

وعلى ذلك فإن جميع آيات القرآن تجرى على ماهى عليه ، فليست هناك آية أو صفة يناقض ظاهرها وحدانية الله تعالى ، لأن منهج ابن تيمية فى الوحدانية ليس هو منهج المتكلمين المستلزم لنفى الصفات .

---

(٥١) سورة الزمر الآية : ٣ .

ابن تيمية بين التشبيه والتنزيه [٥٢]

لقد وضع القرآن أمامنا آيات عديدة يدور الحديث فيها حول تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث مثل قوله « **ليس كمثله شيء** » ، « **هل تعلم له سميا** » وأنه تعالى « **أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد** » ومع ذلك فقد ذكر القرآن جميع الصفات الإلهية التي وصف الله بها نفسه من العلم والقدرة والعلو والاستواء ، والمجيء يوم القيامة والملك صفا صفا ، والإتيان في ظلل الغمام وغير ذلك . وطلب من المؤمنين أن يؤمنوا بجميع صفاته تعالى وآيات كتابه الكريم ، ومنها آيات التنزيه . وعلى ذلك فليس من التشبيه في شيء أن يؤمن العبد بأن الله سبحانه عليم قدير ، وأنه استوى على عرشه ، ويجيء يوم القيامة ، ويأتي في ظلل من الغمام ، وأنه تعالى موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازا ، مادام يعتقد أنه سبحانه ليس كمثله شيء في صفاته ، كما أنه لا يشبهه شيء في ذاته ، ولم يكن له كفوا أحد فيها ؛ لأن الله سبحانه أعلم منا بنفسه ، وبما يجب له من صفات الكمال ، وبما يجب أن ينزه عنه من صفات المحدثين ، وماعلى العبد في ذلك إلا أن يثبت وجود الصفة لله كما أثبتها له القرآن ، ولا يبحث في كيفها ، كما هو منهج القرآن في ذلك : إثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل .

---

(٥٢) يقصد بلفظ التشبيه كمصطلح فلسفي : مشابهة الله للحوادث من خلقه ، وبلفظ التنزيه : تنزيه الله عن مشابهة الحوادث ، وبلفظ التجسيم : وصف الله بالجسمية أو بما يؤدي إلى التجسيم تعالى الله عن ذلك .

وإذا وضعنا أمام أعيننا تراث ابن تيمية لا نستطيع القول بأنه قد خالف منهج القرآن فى ذلك ، بل كل ماصرح به ابن تيمية هو مانطق القرآن وجاءت به السنة الصحيحة . فهو يثبت لله صفات العلو والاستواء والمجيء والاتيان والنزول ، وأنه يحب المؤمن ، ويكره الكافر ، ويرضى عمن شاء ، ويفعل ماشاء كيف شاء ، وأنه ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن . وهذه الصفات يجب حملها على الحقيقة لاعلى المجاز لأنه لو وصف الله تعالى بها مجازا لم يكن موصوفا بها فى الحقيقة ، وفى هذا القول نفى للصفة وسلب لمعناها المراد اثباته لله ، وهذا مايجب أن ينزه الله عنه مادام وصف نفسه بذلك .

وهذا المنهج قد أخذ به أبو الحسن الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر[٥٣] وفى كتابه « الإبانة عن أصول الديانة » وكتاب « اللمع » فهو يرى أن الله موصوف بما وصف نفسه به حقيقة لامجازا ، لأن لغة المجاز نوع من الكذب ، وأخذ يرد تأويلات المحرفين لكتاب الله ، وصرح بأن يده تعالى الواردة فى كتابه الكريم ليست نعمته ولا قدرته وأن استواءه على العرش ليس استيلاء كما قالت الجهمية . وأنه لو وصف بهذه الصفات مجازا لا حقيقة لكان غير موصوف بها حقيقة كوصف الجدار بالارادة فانه نوع من الكذب .

ومع أن ابن تيمية يصرح بنفى التمثيل والتشبيه والتكييف لهذه الصفات ، إلا أن خصومه ــ وما أكثرهم ــ نسبوا إليه أقوالا ماكان أبعده عنها ، وكثيرا مانسبوا إليه القول بالتشبيه والتجسيم والجهة والحيز والاستواء الحسى والقول بقدم حروف القرآن وقراءة القارىء له ، وغير ذلك من الإتهامات التى برأ نفسه منها وهو مازال على قيد الحياة .

وأحب أن أوضح هنا حقيقة هامة فى فهم منهج ابن تيمية . فالرجل قد خاض غمار الفلسفة وعلم الكلام والتصوف وكشف الغامض من ذلك ووضح المبهم ، وكان اذا ناقش الفلاسفة أو المتكلمين تجده خبيرا بمصدر الرأى ومغزاه . وإذا تحدث عن التصوف تجده ذا بصر نفاذ إلى أسرار الصوفية ومايكمن فى أقوالهم .

---

(٥٣) قمنا بتحقيق ونشر هذه الرسالة لأول مرة سنة ١٩٨٧ م .

وهؤلاء وأولئك قد ذهبوا فى تأويل القرآن إلى حد التحريف والتبديل لأن القرآن قد عارض ظاهره مامعهم من القضايا التى أدخلوها فى جنس المعقول ، وهى ليست من المعقول فى شىء ، فأراد ابن تيمية أن يكشف فى نقاشه مع هؤلاء عن حقيقتين هامتين :

الأولى : أن العقل الصريح فى دلالته على المراد لايمكن أن يخالف المنقول الصحيح الثابت ، لأن العقل والنقل وسيلتان لغاية واحدة هى الوصول إلى الله . والوسائل التى تؤدى إلى غاية واحدة لا يمكن لها أن تتعارض ، وإنما تتعاضد وتتآزر فى سبيل الوصول إلى الحقيقة المرادة . والحق المطلوب هنا للعقل والنقل هو الله سبحانه .

الثانية : بيان أن مايدعيه الفلاسفة والمتكلمون والصوفية مما يقولون أنه قد خالفه ظاهر القرآن وخاصة فى الأمور الإلهية ليس معهم من ذلك مايصح أن يسمى دليلا عقلياً حتى يقال إن المنقول الصحيح قد عارضه ، ولابد من التأويل منعا للتعارض بينهما .

وفى سبيل تقرير هاتين الحقيقتين نجد ابن تيمية يلجأ إلى طريقة بارعة فى إبطال حجج المخالفين للكتاب والسنة ، حيث يلجأ إلى مقارنة حجج الخصوم بعضها ببعض ليبين تهافتها كلها عن أن تقنع ذوى العقول السليمة .

وقد يطول به المقام فى ذلك إلى قدر كبير من الصفحات فى كتبه التى يقرر فيها تهافت دعوى هؤلاء وهؤلاء ، وهو فى كل ذلك لايعبر عن رأيه هو وإنما يحكى مايجوز أن يعارض به الخصوم بعضهم بعضا ليبين أن أدلة الطرفين لم تقنع أيا منهما فضلا عن المخالف لهما جميعا .

وفى نهاية الموقف نجده يعبر عن مقصوده من ذلك النقاش بقوله :

« والمقصود من ذلك بيان أن من خالف الكتاب والسنة ليس معه مايسمى معقولات وإنما هى شبهات وسلبيات » وأن حجج أى من الطرفين لا تقنع الطرف الآخر .

أو بقوله « والمقصود هنا بيان أن من خرج عن الكتاب والسنة ضل سعيه وخاب أمله »[54] .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : إذا أراد الباحث أن يعثر على رأى ابن تيمية وعقيدته التى يدين بها ، فهل من الصواب فى ذلك أن نبحث عنها خلال نقاشه للخصوم ببيان تهافت حججهم ومناقضتهم بعضهم بعضا . أم أن الصواب فى ذلك أن نتلقاها عنه هو معبرا عما يعتقده ويدين به صراحة بلا لبس ولا التواء ؟

إن النظرة العلمية والمنهج السليم يقضى علينا أن نتلقى رأى ابن تيمية — فى جميع المسائل التى تعرض لها — عنه كما صرح به بدون لبس أو غموض ، وليس من الصواب أن نذهب فى متابعته لهؤلاء وهؤلاء وندعى أن معارضته لهذا الرأى أو ذاك تدل على أنه يقبل نقيضه كما ألزمه بذلك خصومه ، وهو لم يترك موقفا تعرض له إلا أدلى فيه برأيه صراحة ، مدعوما بالأدلة العقلية الصريحة والنقلية الصحيحة .

وإذا كان هذا رأينا فإن ابن تيمية قد وضع رسائل عدة فى بيان العقيدة الصحيحة التى أجمع عليها سلف الأمة ، كالعقيدة الواسطية ، والعقيدة الحموية ، وتعرض لها كذلك فى مواطن عدة من كتبه الأخرى ، كالفرقان بين الحق والباطل ، ومذهب أهل السنة وعرش الرحمن وماورد فيه من الآيات . و غير ذلك من كتبه .

وسأترك الحديث الآن لابن تيمية لكى يوضح لنا موقفه السليم من المسائل التى اتهم فيها بالالحاد ، والزندقة لكى يبرىء نفسه بنفسه مما نسب إليه زورا وبهتانا . وسأعرض نصوصا أراها قاطعة فى مذهبه .

ففى كتاب العقيدة الواسطية يقول ابن تيمية : « ومن الإيمان بالله ، الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل .. فاتفق السلف على أن الكيف غير معلوم .. وكذلك التمثيل منفى بالنص والإجماع مع دلالة العقل على نفيه ونفى التكييف . إذ كنه البارى غير معلوم للبشر[55] . ويقول فى العقيدة الحموية : « ثم القول الشامل فى جميع هذا الباب أن يوصف الله

---

(٥٤) انظر العقل والنقل : ٣٥/١ ، ٥١ ، ٥٦ ، ٩٦ . ٩٤/٢ ، ١١٣ ، ١٧٦ ، ٢٣٠ .

(٥٥) العقيدة الواسطية : ٣٩٣ — ٣٩٤ « من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى » .

بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لايتجاوز القرآن والحديث .. وهو سبحانه ليس كمثله شيء فى نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولافى أفعاله ، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة وله أفعال حقيقة ، فكذلك له صفات حقيقية ، وهو ليس كمثله شيء لافى ذاته ولافى صفاته ولافى أفعاله (٥٦)

وفى مقام حديثه عن الاستواء يقول : « القول الفاصل هو ماعليه الأمة الوسط من أنه مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به ، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ولا يجوز أن تثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التى لعلم المخلوقين وقدرتهم . فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا تثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوزامها (٥٧) .

ولا أريد أن استرسل فى ذكر النصوص التى تبين مذهب ابن تيمية فى نفى المماثلة بين الله وبين مخلوقاته فيما وصف به . لأنه لا يخلو كتاب من كتبه عن ذكر ذلك صراحة .

ولكن من أين لأعداء ابن تيمية أن يتهموه بالتجسيم والتشبيه اذا كان هذا مذهبه ؟ ولقد حيك حول ابن تيمية كثير من المؤامرات ، ورمى بالكفر والالحاد ، ووضعت الكتب للنيل منه ، وما كان لمثل ابن تيمية أن يسلم من حقد حاسديه ووشاياتهم به ، فكما نيل منه فى حياته فقد تعرض تراثه كذلك لأيدى العابثين بعد وفاته . وحملت ألفاظه أكثر مما تحمل ، ووضعت فى غير موضعها الذى أراده لها ابن تيمية .

وجميع الاتهامات التى وجهت إلى الإمام ابن تيمية سواء فى حياته أو بعد مماته لاتكاد تخرج عن نمطين من الحديث :

---

(٥٦) العقيدة الواسطية : ٤٣٨ « من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى » .
(٥٧) العقيدة الحموية : ٤٣٩ — ٤٤٠ « من الجزء الاول من مجموعة الرسائل الكبرى » .

النمط الأول

نمط من الحديث مكذوب ومحض افتراء عليه بقصد التشنيع والتشويه ، مثل مايدعية أبو بكر الحصنى الدمشقى فى كتابه « دفع شُبَهِ من شَبَّهَ وتَمَرَّد ونَسَبَ ذلك إلى الإمام أحمد » من أن ابن تيمية كان يجلس فى صحن الجامع الأموى فذكر ووعظ ثم قال والله قد استوى على عرشه كاستوائى هذا . (والمشبه والمتمرد عند الحصنى هو ابن تيمية) .

ومثل دعواه أيضا : أن ابن تيمية يقول بأن الله ينزل إلى سماء الدنيا إلى مرجة خضراء وفى رجليه نعالان من ذهب) [٥٨] .

النمط الثانى

وهو اتهامه بالتشبيه والتجسيم نتيجة الخطأ فى فهم مذهبه ، وهذه الدعوى قديمة أيضا قدم تراث ابن تيمية نفسه ولازلنا نقرؤها فى كتب المعاصرين لنا الى اليوم .

وسبب الخطأ عند هؤلاء أن ابن تيمية فى نقاشه لخصومه كان ذا نفس طويل فى ايراد حجج الخصوم وحكايتها ، فظن بعض الباحثين ــ خطأ ــ بأن آراء ابن تيمية هى التى يعارض بها خصومه ، وهذا خطأ فاحش فى فهم منهج ابن تيمية وأسلوبه فى النقاش ومخاطبة مخالفيه وليس الأمر كذلك . بل إن حجج خصومه وآراءهم هى التى يقرع بعضها بعضا لتتساقط جميعها متهاوية أمام أدلة الكتاب والسنة ، ثم يعلن ابن تيمية عن رأيه فى نهاية المطاف مدعوما بالكتاب والسنة وهذا مصدر الخطأ عند كثير من الدارسين .

ويكفى لتنزيه موقف ابن تيمية عما نسب إليه أنه لا يستعمل الألفاظ المجملة. لا فى النفى ولا فى الاثبات كالجسم والحيز والجهة . وعدم استعماله لهذه الألفاظ لم يمنعه أن يناقش أصحابها ليبين لهم أنها ألفاظ مجملة لم ترد فى الكتاب والسنة ، ولا ينبغى أن يناط بها رأى أو مذهب فى النفى أو الاثبات ، وأن من بنى مذهبه

(٥٨) انظر : ٤١ ــ ٤٨ من الكتاب المذكور .

فى التنزيه على ذلك فلا يسلم من الاضطرابات لما يلزمه من المحالات . ولا يترك لفظا من هذه الألفاظ المجملة حتى يبين مافيها من لبس وإبهام ، فهو إذا ناقش النفاة فى علة نفى الصفات الإلهية لايجد عندهم حجة سوى القول بأن اثبات الصفات يؤدى إلى التجسيم والحيز والجهة .

فيقول لهم : ماذا تريدون بهذه الألفاظ المجملة التى لم يرد فيها عن السلف أثر صحيح لا بنفى ولا إثبات ، وكيف ساغ لكم الكلام بها نفيا وإثباتا ولم يرد بها شرع ولا دين .

ويبين لهم أن الألفاظ نوعان :

لفظ ورد فى الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة وهذا يجب القول به والأخذ بموجبه لأن الرسول لا يقول إلا حقا .

والثانى : لفظ لم يرد به دليل شرعى كهذه الألفاظ المجملة وتكون المعارضة بها معارضة غير شرعية وحينئذ يجب أن يستفصل القول فى ذلك (٥٩) . ويقال لهم : ماذا تريدون بالجهة ؟

أتريدون بالجهة أنها شيء مخلوق ؟ إذا أردتم هذا المعنى وافقناكم عليه ، فالله ليس فى شيء من مخلوقاته ولكن نخالفكم فى استعمال اللفظ لأنه لم يرد به أثر لا نفياً ولا إثباتا . أم تريدون بها ماوراء العالم ؟ . ولا ريب أن الله فوق خلقه علىّ على عرشه . وهذا اللفظ لم يرد به الشرع إنما ورد العلو والفوقية والاستواء ، ونفاة الجهة يريدون بذلك نفى أن يكون الله موصوفا بالعلو والفوقية وهما ثابتان له فى كتابه الكريم ، فهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه . ونحن لا نترك هذا المعنى الحق الوارد فى القرآن لمجرد هذه التسمية الباطلة المحدثة .

ومن اعتقد أن كون الله فى السماء أنها تحويه أو تحيط به فهو كاذب إن نقله عن غيره ، وضال إن أعتقده فى ربه ، وما سمعنا أحدا يفهمه من اللفظ ، ولا رأينا أحدا نقله عن واحد ، ولو سئل سائر المسلمين هل يفهمون من قول الله ورسوله

---

(٥٩) مجموع الفتاوى : ٢٩٨/٥ ـــ ٣٠٠ .

أن الله فى السماء أن السماء تحويه أو تحيط به لبادر كل أحد منهم إلى أن يقول هذا شيء لم يخطر ببالنا [٦٠]

وابن تيمية يثبت هنا المعنى الحق الذى ورد به القرآن ، وينفى كل مايتوهم فى ذلك من الباطل وكذا فى لفظ الحَيِّز والحَدّ يقول للنفاة : ماذا تريدون بذلك ؟ . إن أردتم أن الله لاتحده مخلوقاته ولا يحوزه عرشه ولا سماواته فهذا نصرح به لأن الله قد وسع كرسيه السموات والأرض . بل الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه . وإن أردتم بذلك نفى أن يكون الله قد استوى على عرشه فنحن لا نترك هذا المعنى الحق لمجرد هذه التسمية الباطلة ، وقولنا : من غير تكييف ولا تمثيل ينفى عن ذلك كل باطل .

وهكذا فإن ابن تيمية يثبت الصفات التى ورد بها السمع على حقيقتها لا على مجازها ، وينفى عن ذلك كل معنى يوهم التشبيه والتجسيم ، ولا يتردد فى حمل الصفات على حقيقتها ونفى أن تكون مجازا . وليس معنى ذلك أن حقيقة هذه الصفات لله تشبه حقيقتها بالنسبة للمخلوق . لأن حقيقة كل صفة تتبع حقيقة الذات الموصوفة بها . وإذا كنا لا نعلم عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بها وبكنهها فإن معرفتنا بحقائق صفاته وكيفها هى أيضا كذلك . ولقد عبر أبو بكر عن ذلك أصدق تعبير حين قال : « العجز عن درك الإدراك إدراك ، والبحث فى ذات الله إشراك » . وقال أيضا : « سبحان من لم يجعل لنا سبيلا إلى معرفته إلا العجز عن معرفته » .

وكما أن الذات الإلهية موجودة حقيقة لا مجازا ، فكذلك الصفات الإلهية موجودة أيضا حقيقة لا مجازا .

وكما أن كيف الذات الإلهية مرفوع ، فكذلك كيف صفاته تعالى مرفوع . ومع وضوح التنزيه عند ابن تيمية فإن جماعة من الدارسين قد شنعوا على مذهبه فى الصفات وقالوا : إنه مشبه ومجسم . وذهبوا فى التعلة لذلك كل مذهب ، ولو أنصفوا لقرأوا تراث ابن تيمية وما أخلدوا إلى الراحة واكتفوا بما كتبه عنه خصومه وأعداؤه . والله يهدى من يشاء إلى سواء السبيل .

● ●

---

(٦٠) العقيدة الحموية : ٤٦٨ .

ولقد أردت بهذه المقدمة توضيح منهج ابن تيمية من مسائل الخلاف بينه وبين خصومه ، وهى التى كانت مثار الاتهامات الموجهة إليه على كثرتها واختلافها . وقد أفردنا بحثا مستقلا عن موقف ابن تيمية من هذه الأمور بالتفصيل أبنا فيه سبب الاشتباه عند المخالفين فليرجع إليه من أراد معرفة حقيقة الموقف [٦١] والله أسأل أن يجعل هذا العمل مقبولا لديه ، وأن ينفعنا به ويعلمنا مالم نكن نعلم . إنه نعم المولى ونعم النصير .

ولايسعنى فى هذا الموقف إلا أن أتقدم بخالص الشكر والعرفان لأسرة مركز الأهرام للترجمة والنشر على اهتمامها بقضية التراث ونشره وتقريبه للقارىء الكريم .
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

---

(٦١) راجع الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ط . مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٣ مقدمة دقائق التفسير للمؤلف ١/٥ ـــ ٢٥ وبعدها ط . دار الأنصار ١٩٧٨ م .

تقريب كتاب
درء تعارض العقل والنقل

الفصل الأول
هل تتعارض الأدلة القطعية

تمهيـــد

هذا الفصل يعتبر أكبر فصول الكتاب كلها إذ يستغرق الصفحات (من ٥٩ — ١٥٠) ويشرح فيه المؤلف قانون الرازى الذى وضعه فى كتابه (نهاية العقول) وفى غيره من الكتب الأخرى . ويذهب فيه إلى القول بأن العقل قد يتعارض مع الشرع ، وحينئذ ينبغى عنده أن نرد دليل الشرع ونعتصم بدليل العقل ، وهذه الدعوى يردها ابن تيمية من وجوه كثيرة أوصلها إلى عشرة أوجه .

فبين أولا أن كلام القائلين بتعارض العقل مع الشرع يتطلب إثبات التعارض فعلا ، ثم يتطلب بعد ذلك أن مايدعيه المتكلمون والفلاسفة من أدلة هى فى ذاتها أدلة عقلية صريحة فى دلالتها على مطلوبها ، ثم بعد ذلك ننظر فيما يدعونه من شرع هل هو شرعى صحيح أم أنه ليس شرعيا فى ذاته وهم يسمونه كذلك ؟ وكثيرا مايدعى البعض أن معه دليلا عقليا يتعارض مع نص شرعى ، وإذا تحققنا فى الأمر قد لانجد الدليل عقليا ، بل هو وهم أو خيال ، وأحيانا قد لانجد النص شرعيا إما فى الدلالة وإما فى المتن وإما فيهما معا ، وعند تحقيق المسألة لانجد دليلا عقليا صريحا يتعارض أبدا مع نص شرعى صحيح .

ثم يشرح ابن تيمية الجهة التى يكون الدليل مقبولا أو مرفوضا لأجلها ، ويبين أن الدليل يقبل لكونه قطعى الدلالة على المراد ، كدلالة طلوع الشمس على وجود

النهار ، فهذه دلالة قطعية لايشك فيها عاقل ، ثم يستعرض المؤلف الأدلة التى يدعيها هؤلاء أدلة عقلية فيرى أنها تشتمل على ألفاظ مجملة ومعان مبهمة ، كاستعمالهم لفظ ، الحيز والجهة ، والجسمية ، والجوهر ، والعرض .. الخ ويجعلونها أصلا يتأوّلون آيات القرآن من أجلها ، وعند النظر فى هذه الألفاظ نجد فيها حقا وباطلا ، فإذا أثبتناها فقد أثبتنا مافيها من باطل ، وإذا نفيناها فقد نفينا مافيها من حق ، ولهذا فإن أسلم الطرق وأصوب المناهج هو الاعتصام بألفاظ القرآن نفيا أو إثباتا . خاصة مايتصل منها بالله وبصفاته .

وفى أثناء عرض ابن تيمية لهذه القضية كان يتناول الآراء المخالفة بالنقض والتمحيص لبيان تهافتها إذا قورنت بما فى القرآن من أدلة ، فعل ذلك مع ابن سينا الفيلسوف والفارابى ، ومع المتكلمين كالرازى والغزالى والآمدى ، وغيرهم . فكان يعرض دليلهم الذى يدعون أنه دليل عقلى عارضوا به أدلة القرآن ويتناوله بالشرح والتفصيل ، ويبين تهافته من وجوه كثيرة ، ليصل فى النهاية إلى القول بأن مايدعيه هؤلاء عقليا — ليس فى حقيقته إلا ظنا مرجوحا فكيف يعارضون به النص المنزل من عند الله ، ثم كيف يجعلونه أصلا فى إثبات الشرع ؟ . وينتقل المؤلف إلى هذه القضية الخطيرة فيشرح قولهم « إن العقل أصل فى إثبات الشرع ، فلا يصح لنا أن نطعن فى حكم العقل ، لأن الطعن فيه طعن فى الشرع نفسه » . فيبين خطأ هذه الدعوى من وجوه عديدة : فالعقل عنده ليس أصلا فى إثبات الشرع ، وإن كان طريقا لعلمنا به ، لأن الشيء الموجود ثابت فى نفسه ، سواء علمنا بوجوده أم لم نعلم ، والشرع ثابت وجوده فى نفسه سواء علمناه بعقولنا أو لم تدركه عقولنا . وتلك قاعدة جليلة ، وهى أن الشيء الموجود ثابت وجوده ، سواء أدركه الشخص أم لم يدركه ، والعقل مع الشرع هو من هذا القبيل ، فكيف يقال : إن العقل أصل فى إثبات الشرع ، وأن الطعن فيه طعن فى الشرع فى نفسه ؟ وينتهى من ذلك إلى إثبات أن علاقة العقل بالشرع علاقة معرفة وتعرف وليس إثبات وجود أو نفيه .

ثم يتعرض بعد ذلك للعلم فيقسمه إلى علم نظرى وعملى ، ثم إلى كسبى ووهبى ، ويبين أن العلم بالله لايتوقف على العقليات المخالفة للشرع ، وينصح الفلاسفة والمتكلمين بضرورة الاعتصام بألفاظ الكتاب والسنة ، لأن الله أعلم بما

يليق به منا ، ويبين أن سبب الخطأ عندهم هو استعمالهم لتلك الألفاظ المجملة فى حق الله ، وأنها أوقعتهم وأوقعت المسلم معهم فى حيرة ، لأنهم حاولوا أن يتأولوا آيات القرآن عليها ، فعطلوها عن مراد الله منها ، ولو كانت طريقتهم سديدة فى استعمال هذه الألفاظ لكانت الرسل أسبق منهم إلى استعمالها والإشارة إليها ، ولما لم يستعملها الرسل فى حق الله لانفيا ولا إثباتا دل ذلك على أنها طريقة فاسدة ، أو على الأقل ليست هى الطريق الأقوم لهداية البشر .

تقريب الفصل الأول

قال شيخ الإسلام

المقصود هنا الكلام على قول القائل : « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية .. إلخ . كما تقدم [1]

والكلام على هذه الجملة بنى على بيان مافى مقدمتها من التلبيس ، فإنها مبنية على مقدمات .

أولها : ثبوت تعارضها

والثانية : انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة

والثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة

والمقدمات الثلاثة باطلة

وبيان ذلك بتقديم أصل ، وهو أن يقال : إذا قيل : تعارض دليلان ، سواء كانا سمعيين [2] أو عقليين ، أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا ، فالواجب أن يقال :

---

(١) صرح الرازى فى مقدمات كتبه بأن الدليل السمعى إذا عارضه دليل عقلى وجب تقديم الدليل العقلى ، وقدم أسبابا كثيرة يستدل بها على هذه الدعوى ، وقد أخذ بهذه الدعوى الغزالى فى قانون التأويل ، كما سبق إليها ابن سينا والفارابى من الفلاسفة . وهذا الكتاب الذى بين أيدينا وضعه المؤلف ليبطل به هذه الدعوى وليبين أن أدلة القرآن لا يمكن أن تتعارض مع أدلة العقول ، وإذا ظهر ما قد يبدو متعارضًا فإن الخطأ يكون فى فهم النص أو فى دعوى العقل .

(٢) الدليل السمعى : هو النص المعصوم الذى سمعناه عن الرسول وله جانبان :

١ ـــ كونه خبر المعصوم فيسمى دليلاً شرعيًا .

٢ ـــ كونه يتضمن دليلاً عقليًا يرشدنا إليه النص فيسمى دليلاً عقليًا ، وكثيرًا ما يستعمل المؤلف لفظ السمعى والنقلى ومرادهما واحد .

لايخلو إما أن يكونا قطعيين [٣] ، أو يكونا ظنيين ، وأما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا .

فأما القطعيان فلايجوز تعارضهما : سواء كانا عقليين أو سمعيين ، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا ، وهذا متفق عليه بين العقلاء ، لأنّ الدليل القطعي هو الذى يجب ثبوت مدلوله : ولا يمكن أن يكون دلالته باطلة .

وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان ، وأحدهما يناقض مدلول الآخر ، للزم الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، بل كل مايعتقد تعارضه من الدلائل التى يعتقد أنها قطعية فلابد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعى ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين ، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين .

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء ، سواء كان هو السمعى أو العقلى ، فإن الظن لا يرفع اليقين .

وأما إن كانا جميعا ظنيين : فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما ، فأيهما ترجح كان هو المقدم ، سواء كان سمعيا أو عقليا .

ولا جواب عن هذا إلا أن يقال : الدليل السمعى لا يكون قطعيا ، وحينئذ فيقال : هذا — مع كونه باطلا — فإنه لا ينفع ، فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعى لكونه قطعيا لا لكونه عقليا ، ولا لكونه أصلا للسمع ، وهؤلاء جعلوا عمدتهم فى التقديم كون العقل هو الأصل للسمع ، وهذا باطل ، كما سيأتى بيانه إن شاء الله .

وإذا قدر أن يتعارض قطعى وظنى ، لم ينازع عاقل فى تقديم القطعى ، لكن كون السمعى لايكون قطعيا دونه خرط القتاد .

وأيضا ، فإن الناس متفقون على أن كثيرا مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار

---

(٣) المراد بها كون الدليل قطعيًا فى دلالته على المطلوب كدلالة وجود الشمس على وجود النهار ، فإنها دلالة قطعية لا تحتمل نقيضها ، عكس الدلالة الظنية .

من دينه ، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم ، وتوحيد الصانع ، وإثبات المعاد وغير ذلك .

وحينئذ فلو قال قائل : إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلابد من تقديم أحدهما : فلو قدم هذا السمعي قدح فى أصله ، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به ، وهذا هو الكفر الصريح ، فلابد لهم من جواب عن هذا .

والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعي يناقض هذا .

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي . ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس ، يقدرون تقديرا يلزم منه لوازم ، فيثبتون تلك اللوازم ، ولا يهتدون لكون ذلك التقدير ممتنعا ، والتقدير الممتنع قد يلزمه لوازم ممتنعة كما فى قوله تعالى : « **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** » (سورة الأنبياء : ٢٢) . ولهذا أمثلة :

منها مايذكره القدرية[٤] والجبرية[٥] فى أن أفعال العباد : هل هى مقدورة للرب والعبد أم لا ؟ فقال جمهور المعتزلة : إن الرب لا يقدر على عين مقدور العبد . واختلفوا : هل يقدر على مثل مقدوره ؟

فأثبته البصريون[٦] ، كأبى على وأبى هاشم ، ونفاه الكعبى وأتباعه البغداديون وقال جهم[٧] وأتباعه الجبرية : إن ذلك الفعل مقدور للرب

(٤) كثيرًا ما يطلق ابن تيمية لفظ القدرية ويريد به المعتزلة لأنهم قالوا بنفى القدر وأن الإنسان خالق لأفعاله بقدرته المستقلة عن قدرة الله .

(٥) يطلق لفظ الجبرية عند ابن تيمية على الجهمية أتباع جهم بن صفوان لقوله بالجبر المطلق وأحيانًا يريد به الأشاعرة لقولهم بقول جهم فى أفعال العباد .

(٦) هم فرقة من معتزلة البصرة الذين زعموا أنه لا يقدر على مقدورات غيره وإن كان هو الذى أقدرهم عليها .

(٧) هو جهم بن صفوان مولى بنى واسب ، خراسانى الأصل تتلمذ على الجعد بن درهم وكانت له صلة بمقاتل بن سليمان من المرجئة ، وإليه تنسب الجهمية ، ومن أهم مقاريبه القول بفناء الجنة والنار ، ونفى الصفات ، والقول بالجبر . انظر عنه : مقالات الأشعرى ١٣٢/١ ، ٢٧٩ ، الملل والنحل ١٣٥/١ ، الفرق =

لا للعبد (٨) .

وكذلك قال الأشعرى وأتباعه : إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد (٩) .

واحتج المعتزلة بأنه لو كان مقدورا لهما للزم إذا أراده أحدهما وكرهه الآخر ، مثل أن يريد الرب تحريكه ويكرهه العبد : أن يكون موجودا معدوما ، لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعى القادر ، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه ، فلو كان مقدور العبد مقدورا لله لكان إذا أراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقق الدواعى ، ولا يوجد لتحقق الصارف ، وهو محال .

وقد أجاب الجبرية عن هذا بما ذكره الرازى ، وهو : أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا ، بل يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل ، وهذا أول المسألة ، وهو جواب ضعيف ، فإن الكلام فى فعل العبد القائم به إذا قام بقلبه الصارف عنه دون الداعى إليه ، وهذا يمتنع وجوده من العبد فى هذه الحال ، وماقدر وجوده بدون إرادته لا يكون فعلا اختياريا ، بل يكون بمنزلة حركة المرتعش ، والكلام إنما هو فى الاختيارى ، ولكن الجواب منع هذا التقدير ، فإن لم يرده العبد من أفعاله يمتنع أن يكون الله مريداً لوقوعه ، إذ لوشاء (وقوعه) لجعل العبد مريدا له ، فإذا لم يجعله مريدا له علم أنه لم يشأه ، ولهذا اتفق علماء المسلمين على أن

= بين الفرق ص ١٢٨ ، التبصير فى الدين ص ٦٣ ، الخطط للمقريزى ٣٤٩/٢ ، البدء والتاريخ ١٤٦/٥ ، ميزان الإعتدال ١٩٧/١ ، لسان الميزان ١٤٢/٢ .

(٨) كان يرى الجهم أن الإنسان لا يقدر على شيء من أفعاله ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ولا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما يخلقها فى الجمادات .

انظر مذهب الجهم فى : الملل ١٣٦/١ ، الفرق بين الفرق ، ص ٢١١ ، التبصير فى الدين ، ص ٩٦ ، عن أصول الدين للبغدادى ، ص ١٣٤ ، المقالات للأشعرى ٢٧٩/١ ، الفصل ٥٤/٣ .

(٩) ذهب أبو الحسن الأشعرى فى تفسير أفعال العباد إلى أنها مخلوقة لله ولا تأثير للقدرة الحادثة فى إحداث الفعل ، وإنما ينسب الفعل إليها على جهة الكسب ومباشرة الفعل فقط . انظر رأى الأشعرى فى : الإبانة واللمع ، ص ٦٩ ، الملل والنحل ١٥٦/١ ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٣٨ ، أصول الدين ، ص ١٣٤ ، الفصل فى الملل والنحل ٥٤/٣ ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤٠ .

الإنسان لو قال : « والله لأفعلن كذا وكذا إن شاء الله » ثم لم يفعله أنه لا يحنث ، لأنه لما لم يفعله علم أن الله لم يشأه ، (إذ لو شاءه لفعله العبد ، فلما لم يفعله علم أن الله لم يشأه) .

واحتج الجبرية بما ذكره الرازى وغيره بقولهم : إذا أراد الله تحريك جسم وأراد العبد تسكينه : فإما أن يمتنعا معا ، وهو محال ، لأن المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو وجود مراد الآخر ، فلو امتنعا معا لوجدا معا ، وهو محال ، أو لوقعا معا ، وهو محال ، أو يقع أحدهما ، وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور الواحد ، والشيء الواحد حقيقته لاتقبل التفاوت ، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك المقدور على السوية ، وإنما التفاوت فى أمور خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح .

فيقال : هذه الحجة باطلة على المذهبين .

أما أهل السنة فعندهم يمتنع أن يريد الله تحريك جسم ، ويجعل العبد مريدا لأن يجعله ساكنا مع قدرته على ذلك ، فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المقدور ، فلو جعله الرب مريدا مع قدرته لزم وجود مقدوره ، فيكون العبد يشاء ما لا يشاء الله وجوده ، وهذا ممتنع ، بل ماشاء الله وجوده يجعل القادر عليه مريدا لوجوده ، لا يجعله مريدا لما يناقض مراد الرب .

وأما على قول المعتزلة فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد ، فيمتنع اختلاف الإرادتين فى شيء واحد .

وكلتا الحجتين [١٠] باطلة ، فإنهما مبنيتان على تناقض الإرادتين ، وهذا ممتنع ، فإن العبد إذا شاء أن يكون شيء لم يشأه حتى يشاء الله مشيئته ، كما قال تعالى : « **لمن شاء منكم أن يستقيم . وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين** » (سورة التكوير : ٢٨ — ٢٩) ، وماشاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فإذا

---

(١٠) أى حجة الأشاعرة كما عظهم الرازى وحجة المعتزلة .

شاءه الله جعل العبد شائيا له ، « وإذا جعل العبد كارها له غير مريد له ، لم يكن هو فى هذه الحال شائيا له » .

فهم بنوا الدليل على تقدير مشيئة الله له ، وكراهة العبد له ، وهذا تقدير ممتنع ، وهذا نقلوه من تقدير ربين وإلهين ، وهو قياس باطل ، لأن العبد مخلوق لله هو وجميع مفعولاته ، ليس هو مثلا لله ولا ندا ، ولهذا إذا قيل ماقاله أبو اسحاق الاسفرايينى : من أن فعل العبد مقدور بين قادرين ، لم يرد به بين قادرين مستقلين ، بل قدرة العبد مخلوقة لله ، وإرادته مخلوقة لله ، فالله قادر مستقل ، والعبد قادر بجعل الله له قادرا ، وهو خالقه وخالق قدرته وإرادته وفعله ، فلم يكن هذا نظير ذاك .

وكذلك مايقدره الرازى وغيره فى مسألة إمكان دوام الفاعلية ، وأن إمكان الحوادث لابداية له ، من أنا إذا قدرنا إمكان حادث معين ، وقدرنا أنه لم يزل ممكنا ، كان هذا لم يزل ممكنا ، مع أنه لابداية لإمكانه ، فإن هذا تقدير ممتنع ، وهو تقدير ماله بداية مع أنه لا بداية له ، وهو جمع بين النقيضين ، ولهذا منع الرازى فى « محصله »[11] إمكان هذا .

وهذا الذى ذكرناه بيّن واضح ، متفق عليه بين العقلاء من حيث الجملة ، وبه يتبين أن إثبات التعارض بين الدليل العقلى والسمعى ، والجزم بتقديم العقلى ، معلوم الفساد بالضرورة ، وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء .

الجواب على اعتراض الرازى والفلاسفة

وحينئذ فنقول : الجواب من وجوه :

أحدها : أن قوله : « إذا تعارض النقل والعقل » .

إما أن يريد به القطعيين[12] ، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ .

---

(١١) وهو كتاب « محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين » للرازى طبع فى مصر عدة طبعات .

(١٢) المراد بالقطعيين ما كانت دلالة الواحد منهما قاطعة فى تحقيق مدلوله كدلالة وجود الحركة على وجود المحرك ، والظنى ما كانت دلالته احتمالية لا قطعية .

وإما أن يريد به الظنيين ، فالمقدم هو الراجح مطلقا .

وإما أن يريد به أن أحدهما قطعي ، فالقطعي هو المقدم مطلقا ، وإذا قدر أن العقل هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيا ، لا لكونه عقليا .

فعلم أن تقديم العقل مطلقا خطأ ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقليا خطأ .

الوجـــه الثانـــي

أن يقال : لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة ، إذ من الممكن أن يقال :

يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى ، فأيهما كان قطعيا قدم ، وإن كانا جميعا قطعيين ، فيمتنع التعارض ، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم .

فدعوى المدعي : أنه لابد من تقديم العقلي مطلقا أو السمعي مطلقا ، أو الجمع بين النقيضين ، أو رفع النقيضين ــ دعوى باطلة ، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام ، كما ذكرناه ، بل هو الحق الذي لاريب فيه .

الوجــه الثــالث

هل العقل أصل في إثبات الشرع في نفسه أم أصل في علمنا به ؟

قوله : « إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا في أصله الذي هو العقل ، فيكون طعنا فيه » غير مسلم .

وذلك لأن قوله : « إن العقل أصل للنقل » إما أن يريد به :

أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر .

أو أصل في علمنا بصحته .

والأول لا يقوله عاقل ، فإن ماهو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت ، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته ، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ، إذ عدم العلم ليس علما بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها ،

فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابت فى نفس الأمر ، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه . ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله ، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا ، وما أخبر به فهو حق ، وإن لم يصدقه الناس ، ومأأمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس ، فثبوت الرسالة فى نفسها وثبوت صدق الرسول ، وثبوت ماأخبر به فى نفس الأمر : ليس موقوفا على وجودنا ، فضلا عن أن يكون موقوفا على عقولنا ، أوعلى الأدلة التى نعلمها بعقولنا . وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت فى نفس الأمر ، سواء علمناه أو لم نعلمه .

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلا لثبوت الشرع فى نفسه ، ولا معطيا له صفة لم تكن له ، ولامفيدا له صفة كمال ، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغنى عن العلم ، تابع له ، ليس مؤثرا فيه .

العلم نوعـــــان

فإن العلم نوعان : أحدهما العملى ، وهو ماكان شرطا فى حصول المعلوم ، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله ، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه .

والثانى : العلم الخبرى النظرى ، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر فى وجوده إلى العلم به ، كعلمنا بوحدانية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك ، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها ، فهى مستغنية عن علمنا بها ، والشرع مع العقل هو من هذا الباب ، فإن الشرع المنزل من عند الله ثابت فى نفسه ، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه ، فهو مستغن فى نفسه عن علمنا وعقلنا ، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا ، فإن العقل إذا علم ماهو عليه الشرع فى نفسه صار عالما به ، وبما تضمنه من الأمور التى يحتاج إليها فى دنياه وآخرته ، و انتفع بعلمه به ، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك ، ولو لم يعلمه لكان جاهلا ناقصا .

وأما إن أراد أن العقل أصل فى معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته ـــ وهذا

هو الذى أراده ـــ فيقال له : أتعنى بالعقل هنا الغريزة التى فينا ، أم العلوم التى استفدناها بتلك الغريزة ؟

أما الأول : فلم ترده ، ويمتنع أن تريده ، لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل ، وهى شرط فى كل علم عقلى أو سمعى كالحياة ، وما كان شرطا فى الشىء امتنع أن يكون منافيا له ، فالحياة والغريزة شرط فى كل العلوم سمعيها وعقليها ، فامتنع أن تكون منافية لها ، وهى أيضا شرط فى الاعتقاد الحاصل بالاستدلال ، وإن لم تكن علما ، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له .

وإن أردت بالعقل : الذى هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل ، فيقال لك : من المعلوم أنه ليس كل مايعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته ، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر ، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على مابه يعلم صدق الرسول ﷺ .

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله ، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات .

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنقل ، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ، ولا بمعنى الدلالة على صحته ، ولا بغير ذلك ، لا سيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم كالأشعرى فى أحد قوليه ، وكثير من أصحابه أو أكثرهم ، كالأستاذ أبى المعالى الجوينى ومن بعده ومن وافقهم ـــ الذين يقولون : العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التى تجرى مجرى تصديق الرسول علم ضرورى ، فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلى سهل يسير ، مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة ، كما قد بسط الكلام عليه فى غير هذا الموضع .

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات مالا يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، لم يكن القدح فيه قدحاً فى أصل السمع ، وهذا بين واضح ، وليس القدح فى بعض العقليات قدحا فى جميعها ، كما أنه ليس القدح فى بعض السمعيات قدحا

فى جميعها ، ولايلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها ، كما لايلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها .

وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التى تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولا من فساد هذه فساد تلك ، فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع .

فكيف يقال : إنه يلزم من صحة المعقولات التى هى ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع ؟ فإن مابه يعلم السمع ، ولا يعلم السمع إلا به ، لازم للعلم بالسمع ، لايوجد العلم بالسمع بدونه ، وهو ملزوم له ، والعلم به يستلزم العلم بالسمع ، والمعارض للسمع مناقض له مناف له . فهل يقول عاقل : إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه ؟

ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعا واحدا متماثلا فى الصحة أو الفساد ، ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له ، لاصحة البعض المنافى له . والناس متفقون على أن مايسمى عقليات منه حق ، ومنه باطل ، وما كان شرطا فى العلم بالسمع وموجبا فهو لازم للعلم به ، بخلاف المنافى المناقض له ، فانه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطا فى صحته ملازما لثبوته ، فإن الملازم لايكون مناقضا ، فثبت أنه لايلزم من تقديم السمع على مايقال أنه معقول فى الجملة القدح فى أصله .

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة فساد المقدمات الثلاث التى بنوا عليها تقديم آرائهم على كلام الله ورسوله .

فإن قيل : نحن إنما نقدم على السمع المعقولات التى علمنا بها صحة السمع .

قيل : سنبين إن شاء الله أنه ليس فيما يعارض السمع شيء من المعقولات التى يتوقف السمع عليها ، فإذن كل ماعارض السمع — مما يسمى معقولا — ليس أصلا للسمع ، يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، فلا يكون القدح فى شيء من المعقولات قدحا فى أصل السمع .

العلم بالصانع لا يتوقف على العقليات المخالفة للسمع

الوجه الثانى: أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفا على مايدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع ، والواضعون لهذا القانون ــ كأبى حامد والرازى وغيرهما ــ معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقليات المعارضة له ، فطوائف كثيرون ــ كأبى حامد والشهرستانى وأبى القاسم الراغب وغيرهم ــ يقولون : العلم بالصانع فطرى ضرورى [13] .

والرازى والآمدى وغيرهما من النظار يسلمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار ، وحينئذ فالعلم بكون الصانع قادرا معلوم بالاضطرار ، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التى تحدى الخلق بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلوم بالاضطرار .

ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ، ليس فيها مايناقض هذه الأصول العقلية التى بها يعلم السمع ، بل الذى فى السمع يوافق هذه الأصول ، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ، ودلائل ربوبيته وقدرته ، وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ماتوجد فى كلام النظار ، فليس فيه ــ ولله الحمد ــ ما يناقض الأدلة العقلية التى بها يعلم صدق الرسول .

ومن جعل العلم بالصانع نظريا يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التى بها يعلم صدق الرسول مالا يناقض شيئا من السمعيات . والرازى ممن يعترف بهذا ، فإنه قال فى « نهاية العقول » فى مسألة التكفير فى : « **المسألة الثالثة** » : « فى أن مخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أم لا ؟ .

« قال الشيخ أبو الحسن الأشعرى فى أول كتاب « مقالات الإسلاميين »

---

(13) انظر مثلاً ما يذكره الشهرستانى فى نهاية الإقدام ص ١٢٤ : « فما عددت هذه المسألة من النظريات التى يقوم عليها برهان ، فإن الفطر السليمة شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير ... » إلخ . وسيعرض ابن تيمية لهذه المسألة بإسهاب فى آخر كتابنا هذا كما أشرت إلى ذلك فى المقدمة .

اختلف المسلمون — بعد نبيهم — فى أشياء ضلل فيها بعضهم بعضا ، وتبرأ بعضهم من بعضٍ ، فصاروا فرقا متباينين ، إلا أن الإسلام يجمعهم فيعمهم ، فهذا مذهبه ، وعليه أكثر الأصحاب ، ومن الأصحاب من كفر المخالفين .

وأما الفقهاء : فقد نقل عن الشافعى رضى الله تعالى عنه قال : لا أراد شهادة أهل الأهواء ، إلا الخطابية[14] فإنهم يعتقدون حل الكذب .

وأما أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : فقد حكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب « المنتقى » عن أبى حنيفة أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة .

وحكى أبو بكر الرازى عن الكرخى وغيره مثل ذلك .

وأما المعتزلة : فالذين كانوا قبل أبى الحسين تحامقوا وكفروا أصحابنا فى إثبات الصفات وخلق الأعمال .

وأما المشبهة [15]: فقد كفرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة .

وكان الأستاذ أبو اسحاق يقول : أكفر من يكفرنى ، وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره ، وإلا فلا .

---

(١٤) الخطابية من غلاة الشيعة أتباع أبى الخطاب محمد بن أبى زينب مقلاص الأسدى الكوفى الأجدع المقتول سنة ١٤٣ . قال النوبختى (فرق الشيعة ، ص ٣٧ ، ٣٨) : « وكان أبو الخطاب يدعى أن أبا عبد الله جعفر بن محمد (الصادق) عليهما السلام جعله قيمه ووصيه من بعده ، وعلمه اسم الله الأعظم ، ثم ترقى إلى أن ادعى أنه من الملائكة وأنه رسول الله إلى أهل الأرض والحجة عليهم » . وذكر الأشعرى أن الخطابية خمس فرق . انظر : مقالات الإسلاميين ١/١٠ — ١٣ ، الملل والنحل ١/٣٨٠ — ٣٨٥ ، الفرق بين الفرق ص ١٥٠ — ١٥٥ ، التبصير فى الدين ، ص ٧٣ — ٧٤ ، أصول الدين ، ص ٢٩٨ ، ٣٣١ ، الفصل لابن حزم ٤/١٨٧ ، الخطط للمقريزى ٢/٣٥٢ ، التنبيه للملطى ، ص ١٥٤ ، فرق الشيعة ، ص ٦٣ ، ٦٤ ، البدء والتاريخ ٥/٣١ ، الرجال للكشى (ط . الأعلمى ، النجف) ، ص ٢٤٦ — ٢٦٠ . وانظر « منهاج السنة » (ط . دار العروبة) ١/٣٩ ، ٢/٤٠٤ ، الدرء ١/٩٤ .

(١٥) جماعة من الكرامية وينسبون إلى أبى محمد بن كرّام يشبهون الله بخلقه فى فهمهم للصفات الإلهية ويصفونه تعالىٰ بما ينبغى أن ينزه الله عنه سبحانه ، انظر عنهم الملل والنحل للشهرستانى ، الفرق بين الفرق للبغدادى .

لا نكفر أحدا من أهل القبلة

والذى نختاره أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة [١٦] .

والدليل عليه أن نقول : المسائل التى اختلف أهل القبلة فيها ، مثل أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات ؟ وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا ؟ وأنه هل هو متحيز وهل هو فى مكان وجهة ؟ وهل هو مرئى أم لا ؟ لا يخلو إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لاتتوقف . والأول باطل ، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبى ﷺ أن يطالبهم بهذه المسائل ، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها ، فلما لم يطالبهم بهذه المسائل ، بل ماجرى حديث فى هذه المسائل فى زمانه عليه السلام ، ولافى زمان الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، علمنا أنه لاتتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول . وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ فى هذه المسائل قادحا فى حقيقة الإسلام ، وذلك يقتضى الامتناع من تكفير أهل القبلة » .

ثم قال بعد ذلك : « وأما دلالة الفعل المحكم على العلم فقد عرفت أنها ضرورية . وأما دلالة المعجز على الصدق فقد بينا أنها ضرورية ، ومتى عرفت هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول عليه السلام ، فثبت أن العلم بالأصول التى يتوقف على صحتها نبوة محمد عليه السلام علم جلى ظاهر ، وإنما طال الكلام فى هذه الأصول لرفع هذه الشكوك التى يثبتها المبطلون ، إما فى مقدمات هذه الأدلة ، أو فى معارضاتها . والاشتغال برفع هذه الشكوك إنما يجب بعد عروضها ، فثبت أن أصول الإسلام جلية ظاهرة ، ثم إن أدلتها على الاستقصاء مذكورة فى كتاب الله تعالى ، خالية عما يتوهم معارضا لها » .

ثم ذكر بعد ذلك فقال : « قلنا » : أنا قد ذكرنا فى إثبات العلم بالصانع طرقا خمسة قاطعة فى هذا الكتاب من غير حاجة إلى القياس الذى ذكروه ، والله أعلم .

---

(١٦) وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة فلا يكفر الفاسق ولا المبتدع ، إلا إذا أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة .

وأيضا ، فإنه ذكر فى إثبات الصانع أربعة طرق :

طريق حدوث الأجسام ، وطريق إمكانها ، وطريق إمكان صفاتها ، وطريق حدوث صفاتها ، وقال : إن هذه الطريق لا تنفى كونه جسما ، بخلاف الطرق الثلاثة ، وهم إنما ينفون ماينفونه من الصفات لظنهم أنها تستلزم التجسيم الذى نفاه العقل الذى هو أصل السمع ، فإذا اعترفوا بأنه يمكن العلم بالصانع وصدق رسوله قبل النظر فى كونه جسما أو ليس بجسم ، تبين أن صدق الرسول لا يتوقف على العلم بأنه ليس بجسم ، وحينئذ فلو قدر أن العقل ينفى ذلك لم يكن هذا من العقل الذى هو أصل السمع .

الوجه الثالث : أن يقال لمن ادعى من هؤلاء توقف العلم بالسمع على مثل هذا النفى ، كقول من يقول منهم : إنا لا نعلم صدق الرسول حتى نعلم وجود الصانع ، وأنه قادر غنى لا يفعل القبيح ، ولا نعلم ذلك حتى نعلم أنه ليس بجسم ، أو لا نعلم إثبات الصانع حتى نعلم حدوث العالم ، ولا نعلم ذلك إلا بحدوث الأجسام ، فلا يمكن أن يقبل من السمع مايستلزم كونه جسما .

الأنبياء لم يسلكوا هذه الطريق فى الدعوة إلى الله

فيقال لهم : قد علم بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله ، ولم يدع الناس بهذه الطريق التى قلتم أنكم أثبتم بها حدوث العالم ونفى كونه جسما ، وآمن بالرسول من آمن به من المهاجرين والأنصار ، ودخل الناس فى دين الله أفواجا ، ولم يدع أحدا منهم بهذه الطريق ، ولا ذكرها أحد منهم ، ولا ذكرت فى القرآن ولا حديث الرسول ، ولا دعا بها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان الذين هم خير هذه الأمة وأفضلها علما وإيمانا ، وإنما ابتدعت هذه الطريق فى الإسلام بعد المائة الأولى وانقراض عصر أكابر التابعين ، بل وأوساطهم ، فكيف يجوز أن يقال : إن تصديق الرسول موقوف عليها ، وأعلم الذين صدقوه وأفضلهم لم يدعوا بها ، ولاذكروها ، ولا ذكرت لهم ، ولا نقلها

أحد عنهم ، ولا تكلم بها أحد في عصرهم ؟ [١٧]

ليس في القرآن مايدل عليها

الوجه الرابع : أن يقال : هذا القرآن والسنة المنقولة عن النبي ﷺ ، متواترها وآحادها ، ليس فيه ذكر مايدل على هذه الطريق ، فضلا عن أن تكون نفس الطريق فيها ، فليس في شيء من ذلك : أن الباريء لم يزل معطلا عن الفعل والكلام بمشيئته ، ثم حدث ماحدث بلا سبب حادث ، وليس فيه ذكر الجسم والتحيز والجهة ، لا بنفي ولا إثبات ، فكيف يكون الإيمان بالرسول مستلزما لذلك ، والرسول لم يخبر به ولاجعل الإيمان به موقوفا عليه ؟

الوجه الخامس : أن هذه الطرق الثلاثة ــ طريق حدوث الأجسام ــ مبنية على امتناع دوام كون الرب فاعلا ، وامتناع كونه لم يزل متكلما بمشيئته ، بل حقيقتها مبنية على امتناع كونه لم يزل قادرا على هذا وهذا . ومعلوم أن أكثر العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ينازعون في هذا ، ويقولون : هذا قول باطل .

وأما القول بامكان الأجسام فهو مبنى على أن الموصوف ممكن ، بناء على أن المركب ممكن ، وعلى نفس الصفات ، وهي طريقة أحدثها ابن سينا وأمثاله ، وركبها من مذهب سلفهم ومذهب الجهمية ، وهي أضعف من التي قبلها من وجوه كثيرة .

وطريقة إمكان صفات الأجسام مبنية على تماثل الأجسام ، وأكثر العقلاء يخالفون في ذلك ، وفضلاؤهم معترفون بفساد ذلك ، كما قد ذكرنا قول الأشعرى والرازى والآمدى وغيرهم ، واعترافهم بفساد ذلك ، وبينا فساد ذلك بصريح المعقول .

فإذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء بل فاسدة في نفس الأمر ،

---

(١٧) وقد أشار إلى هذا المعنى أبو الحسن الأشعرى في رسالته لأهل الثغر حيث صرح بأن الأنبياء لم يدعوا الناس بها ، وإن هذه الطريقة ليست صحيحة في نفسها ، ولو كانت صحيحة لكان الأنبياء أسرع الناس إلى الأخذ بها .. انظر رسالة أهل الثغر بتحقيقنا ط التقدم سنة ١٩٨٧ .

امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفا على طريق فاسدة ، ولو قدر صحتها علم أن أكثر العقلاء عرفوا الله وصدقوا رسوله بغير هذه الطريق ، فلم يبق العلم بالسمع موقوفا على صحتها ، فلا يكون القدح فيها قدحا فى أصل السمع .

الوجه السادس : أن يقال : إذا قدر أن السمع موقوف على العلم بأنه ليس بجسم مثلا لم يسلم أن مثبتى الصفات التى جاء بها القرآن والسنة خالفوا موجب العقل ، فإن قولهم فيما يثبتونه من الصفات كقول سائر من ينفى الجسم ويثبت شيئا من الصفات .

فإذا كان أولئك يقولون : إنه حى عليم قدير وليس بجسم ، ويقول آخرون : إنه حى بحياة ، عليم بعلم ، قدير بقدرة ، بل وسميع وبصير ومتكلم بسمع وبصر وكلام ، وليس بجسم ، أمكن هؤلاء أن يقولوا فى سائر الصفات التى أخبر بها الرسول ماقاله هؤلاء فى هذه الصفات .

وإذا أمكن المتفلسف أن يقول : هو موجود ، وعاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملتذ ولذة ، وهذا كله شىء واحد ، وهذه الصفة هى الأخرى ، والصفة هى الموصوف ، وإثبات هذه الأمور لا يستلزم التجسيم ، أمكن سائر مثبتة الصفات أن يقولوا هذا وماهو أقرب إلى المعقول . فلا يقول من نفى شيئا مما أخبر به الشارع من الصفات قولا ويقول : إنه يوافق المعقول إلا ويقول من أثبت ذلك ماهو أقرب إلى المعقول منه .

وهذه جملة سيأتى إن شاء الله تفصيلها ، وبيان أن كل من أثبت ما أثبته الرسول ونفى مانفاه كان أولى بالمعقول الصريح ، كما كان أولى بالمنقول الصحيح ، وأن من خالف صحيح المنقول فقد خالف أيضا صريح المعقول ، وكان أولى بمن قال الله فيه : « **وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ماكنا فى أصحاب السعير** » (سورة تبارك : ١٠) .

خطأ الاستدلال بقصة ابراهيم

فإن قيل : قول القائلين : « إن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع بهذه الطريقة : طريقة الأعراض وحدوثها ولزومها للأجسام ، وأن ما استلزم الحادث فهو حادث » .

للمنازعين فيه مقامان

أحدهما : منع هذه المقدمة : فإنه من المعروف أن كثيرا من النفاة يقول : إن هذه الطريقة هى طريقة ابراهيم الخليل ، وإنه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول ، والأفول هو الحركة والحركة هى التغير ، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث ، لأنه لا يسبق الحوادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، وكل ماقامت به الحوادث فهو متغير ، فيجب أن يكون محدثا ، فهذه الطريق التى سلكناها هى طريقة ابراهيم الخليل .

وهذا مما ذكره خلق من النفاة ، مثل بشر المريسى[18] وأمثاله ، ومثل ابن عقيل وأبى حامد والرازى ، وخلق غير هؤلاء .

وأيضا ، فالقرآن قد دل على أنه ليس بجسم ، لأنه أحد ، والأحد : الذى لا ينقسم ، وهو واحد ، والواحد : الذى لاينقسم ، ولأنه صمد ، والصمد : الذى لاجوف له ، فلا يتخلله غيره ، والجسم يتخلله غيره[19] ولأنه سبحانه قد قال :

---

(١٨) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبى كريمة عبد الرحمن المريسى ، كان جده مولى لزيد بن الخطاب رضى الله عنه ، وقيل أن أباه كان يهوديًا قصارًا صباغا بالكوفة . وهو رأس طائفة المريسية من المرجئة وكانت تقول : إن الإيمان هو التصديق ، وإن التصديق يكون بالقلب واللسان جميعًا . وقال الشهرستانى : إن مذهب المريسى كان قريبًا من مذهب النجار وبرغوث ، وأنهم أثبتوا كونه تعالى مريدًا لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر وطاعة ومعصية . وقد توفى بشر سنة ٢١٨ وقيل سنة ٢١٩ .

انظر ترجمته ومذهبه فى : لسان الميزان ٢٩/٢ ــ ٣١ ، وفيات الأعيان ٢٥١/١ ــ ٢٥٢ ، تاريخ بغداد ٥٦/٧ ــ ٦٧ ، الأعلام ٢٧/٢ ، ٢٨ ، مقالات الإسلاميين ١٤٠/١ ، ١٤١ ، ١٤٣ ، الخطط للمقريزى ٣٥٠/٢ ، الفصل لابن حزم ٤٥/٤ ، دائرة المعارف الإسلامية مقالة كارادى فوعن « بشر بن غياث » وانظر كتاب « الرد على بشر المريسى » للدارمى .

(١٩) تكلم ابن تيمية فى « تفسير سورة الإخلاص » بالتفصيل عن معانى الجسم والصمد فليراجعها من اراد .

« ليس كمثله شيء » (سورة الشورى : ١١) ، والأجسام متماثلة ، فلو كان جسما لكان له مثل ، وإذا لم يكن جسما لزم نفى ملزومات الجسم .

وبعضهم يقول : نفى لوازم الجسم ، وليس بجيد ، فإنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ، ولكن يلزم من نفيه نفيه ، بخلاف ملزومات الجسم ، فإنه يجب من نفيها نفى الجسم ، فيجب نفى كل ما يستلزم كونه جسما .

ثم من نفى العلو والمباينة يقول : العلو يستلزم كونه جسما ، ومن نفى الصفات الخبرية يقول : إثباتها يستلزم التجسيم ، ومن نفى الصفات مطلقا قال : ثبوتها يستلزم التجسيم .

وأيضا ، فالتجسيم نفى ، لأنه يقتضى القسمة والتركيب ، فيجب نفى كل تركيب ، فيجب نفى كونه مركبا من الوجود والماهية ، ومن الجنس والفصل ، ومن المادة والصورة ، ومن الجواهر المفردة ، ومن الذات والصفات ، وهذه الخمسة هى التى يسميها نفاة الصفات من متأخرى الفلاسفة تركيبا .

والمقصود هنا أن السمع دل على نفى هذه الأمور ، والرسل نفت ذلك ، وبينت الطريق العقلى المنافى لذلك ، وهو نفى التشبيه تارة ، وإثبات حدوث كل متغير تارة .

ثم إنه (لما) قال هؤلاء : إن الأفول هو الحدوث ، والأفول هو التغير ، فبنى ابن سينا وأتباعه من الدهرية على هذا وقالوا : ماسوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو آفل ، فالآفل لا يكون واجب الوجود[20] .

وجعل الرازى فى « تفسيره »[21] هذا الهذيان ، (وقد) يقول هو وغيره :

---

(٢٠) ذكر ابن سينا فى « الإشارات » (٣/٥٣١ ، ٥٣٢ ط المعارف) الفصل الحادى عشر : « قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه . لكن إذا تذكرت ما قيل لك فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبًا ، وتلوت قوله تعالى : « لا أُحِبُّ الآفِلِينَ » فإن الهوى فى حظيرة الإمكان أفول ما » وسيرد هذا النص فيما يأتى .

(٢١) وهو المسمى بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب . انظر تفسير الآية المذكورة من سورة الأنعام .

كل آفل متغير ، وكل متغير ممكن ، فيستدلون بالتغير على الإمكان ، كما استدل الأكثرون من هؤلاء بالتغير على الحدوث (٢٢) ، وكل من هؤلاء يقول : هذه طريقة الخليل .

المقام الثانى : أن يقال : نحن نسلّم أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق ولا بينوا أنه ليس بجسم ، وهذا قول محققى طوائف النفاة وأئمتهم ، فإنهم يعلمون ويقولون : إن النفى لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء ، وأن الأنبياء لم يدلوا على ذلك ، لا نصا ولا ظاهرا ، ويقولون إن كلام الأنبياء إنما يدل على الإثبات إما نصا وإما ظاهرا .

لكن قالوا : إذا كان العقل دل على النفى لم يمكنا إبطال مدلول العقل .

ثم يقول المتكلمون من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم الذين قالوا : إنما يمكن إثبات الصانع وصدق رسله بهذه الطريق ، ويقولون : أنه لا يمكن العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع ، والعلم بأنه قادر حى عالم ، وأنه يجوز أن يرسل الرسل ويصدق الأنبياء بالمعجزات إلا بهذه الطريق — كما يذكر ذلك أئمتهم وحذاقهم ، حتى متأخروهم كأبى الحسين البصرى ، وأبى المعالى الجوينى ، والقاضى أبى يعلى ، وغيرهم — فإذا علمنا مع ذلك أن الأنبياء لم يدعوا الناس بها لزم ماقلناه من أن الرسول أحال الناس فى معرفة الله على العقل ، وإذا علموا ذلك فحينئذ هم فى نصوص الأنبياء إما أن يسلكوا مسالك التأويل ، ويكون القصد بانزال المتشابه تكليفهم استخراج طريق التأويلات ، وإما أن يسلكوا مسلك التفويض ، ويكون المقصود إنزال ألفاظ يتعبدون بتلاوتها وإن لم يفهم أحد معانيها .

ويقول ملاحدة الفلاسفة والباطنية ونحوهم : المقصود خطاب الجمهور بما يتخيلون به أن الرب جسم عظيم ، وأن الميعاد فيه لذات جسمانية ، وإن كان هذا

---

(٢٢) انظر ما ذكره الرازى فى تفسيره الكبير المسمى « مفاتيح الغيب » ٥٢/١٣ حيث يقول : « فالخواص يفهمون من الأفول الامكان ، وكل ممكن محتاج .. وأما الأوساط فإنهم يفهمون من الأفول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر » .

لاحقيقة له ، ثم إما أن يقال ان الأنبياء لم يعلموا ذلك ، وإما أن يقال ، علموه ولم يبينوه بل أظهروا خلاف الحق للمصلحة .

قيل فى الجواب : أما من سلك المسلك الأول فجوابه من وجوه :

أحدها : أن يقال : فإذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن الأنبياء دلت على صحة هذه الطريق وصحة مدلولها ، وعلى نفي ماتنفونه من الصفات ، فحينئذ تكون الأدلة السمعية المثبتة لذلك عارضت هذه الأدلة ، فيكون السمع قد عارضه سمع آخر وإن كان أحدهما موافقا لما تذكرونه من العقل .

وحينئذ فلا تحتاجون أن تبنوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذى ابتدعتموه ، وجعلتم فيه آراء الرجال مقدمة على ما أنزل الله وبعث به رسله ، وفتحتم بابا لكل طائفة ، بل لكل شخص ، أن يقدم مارآه بعقوله على ماثبت عن الله ورسوله ، بل قررتم بهذا أن أحدا لايثق بشىء يخبر به الله ورسوله ، إذ جاز أن يكون له معارض عقلى لم يعلمه المخبر ، ولهذا كان هذا القانون لايظهره أحد من الطوائف المشهورين وإنما كان بعضهم يبطنه سرا ، وإنما أظهر لما ظهر كلام الملاحدة ، أعداء الرسل .

الرسول لم يدع بطريقة الأعراض والجواهر [٢٣]

الوجه الثانى : أن يقال : كل من له أدنى معرفة بما جاء به النبى ﷺ يعلم بالاضطرار أن النبى ﷺ لم يدع الناس بهذه الطريق ، طريقة الأعراض ، ولا نفى الصفات أصلا ، لا نصا ، ولا ظاهرا ، ولا ذكر مايفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له ، أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا ذكر مايفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، بل ولا نفى الجسم

---

(٢٣) صرح بذلك أيضا أبو الحسن الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر وقال : لو كانت طريقة الأعراض والجواهر صحيحة فى ذاتها لكانت الرسل أسبق إلى الأخذ بها والإشارة إليها . انظر أصول أهل السنة والجماعة « رسالة أهل الثغر » للأشعرى ، تحقيق محمد السيد الجليند .

الاصطلاحى ، ولا مايرادفه من الألفاظ ، ولا ذكر أن الحوادث يمتنع دوامها فى الماضى والمستقبل ، أو فى الماضى ، لا نصا ولا ظاهرا ، ولا أن الرب صار الفعل ممكنا له بعد أن لم يكن ممكنا ، ولا أنه صار الكلام ممكنا له بعد أن لم يكن ممكنا ، ولا أن كلامه ورضاه وغضبه وحبه وبغضه ونحو ذلك أمور مخلوقة بائنة عنه ، وأمثال ذلك مما يقوله هؤلاء ، لا نصا ولا ظاهرا .

بل علم الناس خاصتهم وعامتهم بأن النبى ﷺ لم يذكر ذلك أظهر من علمهم بأنه لم يحج بعد الهجرة إلا حجة واحدة ، وأن القرآن لم يعارضه أحد ، وأنه لم يفرض صلاة إلا الصلوات الخمس ، وأنه لم يكن يؤخر صلاة النهار إلى الليل وصلاة الليل إلى النهار ، وأنه لم يكن يؤذن له فى العيدين والكسوف والاستسقاء ، وأنه لم يرض بدين الكفار ، لا المشركين ولا أهل الكتاب قط ، وأنه لم يسقط الصلوات الخمس عن أحد من العقلاء ، وأنه لم يقاتله أحد من المؤمنين به ، لا أهل الصفة ولاغيرهم ، وأنه لم يكن يؤذن بمكة ، ولا كان بمكة أهل صفة ، ولا كان بالمدينة أهل صفة قبل أن يهاجر إلى المدينة ، وأنه لم يجمع أصحابه قط على سماع كف ولا دف ، وأنه لم يكن يقصر شعر كل من أسلم أو تاب من ذنب ، وأنه لم يكن يقتل كل من سرق أو قذف أو شرب ، وأنه لم يكن يصلى الخمس إذا كان صحيحا إلا بالمسلمين ، لم يكن يصلى الفرض وحده ، ولافى الغيب ، وأنه لم يحج فى الهواء قط ، وأنه لم يقل رأيت ربى فى اليقظة ، لا ليلة المعراج ولا غيرها [٢٤] ولم يقل : أن الله ينزل عشية عرفة إلى الأرض ، وإنما قال : « إنه ينزل إلى السّماء الدنيا عشية

---

(٢٤) شرح ابن تيمية رأيه فى غير هذا الكتاب بالنسبة لموضوع الرؤية فقد ذكر فى منهاج السنة ٢/٥١٠ (ط . دار العروبة) أن : « أهل السنة متفقون على أن الله لا يراه أحد بعينه فى الدنيا : لا نبى ولا غير نبى ، ولم يتنازع الناس فى ذلك إلاّ فى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، مع أن أحاديث المعراج المعروفة ليس فى شىء منها أنه رآه أصلاً ، وإنما روى ذلك بإسناد ضعيف موضوع ... » إلخ . وفى مسلم ١/١٦١ (كتاب الإيمان) باب قوله عليه السلام : « نور أنّى أراه) وفى قوله : « رأيت نورًا » والحديث عن أبى ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل رأيت ربك ؟ فقال : « نور أنّى أراه » . وفى رواية أخرى عن قتادة عن عبد الله بن شقيق قال : قلت لأبى ذر : لو رأيت رسول الله صلى الله عليه لسألته ، فقال : عن أى شىء كنت تسأله ؟ قلت : كنت أسأله : هل رأيت ربك ؟ قال أبو ذر : سألته فقال : « رأيت نورًا » .

عرفة فيباهي الملائكة بالحجاج » ولا قال : إن الله ينزل كل ليلة إلى الأرض ، وإنما قال : « ينزل إلى سماء الدنيا » ، وأمثال ذلك مما يعلم العلماء بأحواله علما ضروريا أنه لم يكن ، ومن روى ذلك عنه أو أخذ يستدل على ثبوت ذلك علموا بطلان قوله بالاضطرار ، كما يعلمون بطلان قول السوفسطائية ، وإن لم يشتغلوا بحل شبههم .

وحينئذ فمن استدل بهذه الطريق ، أو أخبر الأمة بمثل قول نفاة الصفات ، كان كذبه معلوما بالاضطرار أبلغ مما يعلم كذب من ادعى عليه هذه الأمور المنفية عنه وأضعافها . وهذا مما يعلمه من له أدنى خبرة بأحوال الرسل ، فضلا عن المتوسطين ، فضلا عن الوارثين له ، العالمين بأقواله وأفعاله .

الوجه الثالث : أن يقال : جميع ماذكرتموه من أقوال الأنبياء أنها تدل على مثل قولكم فلا دلالة فى شىء منها ، من وجوه متعددة ، وذلك معلوم يقينا ، بل فيها مايدل على نقيض قولكم ، وهو مذهب أهل الإثبات ، وهكذا عامة ما يحتج به أهل الباطل من الحجج ، لا سيما السمعية ، فإنها إنما تدل على نقيض قولهم .

الأفول : هو الغياب وليس الحركة

وأما قصة ابراهيم الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة ، سواء كانت حركة مكانية ، وهى الانتقال ، أو حركة فى الكم كالنمو ، أوفى الكيف كالتسود والتبيض ، ولا هو التغير ، فلا يسمى فى اللغة كل متحرك أو متغير آفلا ، ولا أنه أفل ، لا يقال للمصلى أو الماشى أنه آفل ، ولا يقال للتغير الذى هو استحالة ، كالمرض واصفرار الشمس : انه أفول ، لا يقال للشمس إذا اصفرت : إنها أفلت : وإنما يقال « أفلت » إذا غابت واحتجبت ، وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب : أن آفلا بمعنى غائب ، وقد أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولا : أى غابت .

ومما يبين هذا أن الله ذكر عن الخليل أنه لما : « رأى كوكبا قال هذا ربى

فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال ياقوم إنى برىء مما تشركون . إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض » (سورة الأنعام : ٧٦ — ٧٩) .

ومعلوم أنه لما بزغ القمر والشمس كان فى بزوغه متحركا ، وهو الذى يسمونه تغيرا ، فلو كان قد استدل بالحركة المسماه تغيرا لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغا . وليس مراد الخليل بقوله : « هذا ربى » رب العالمين ، ولا أن هذا هو القديم الأزلى الواجب الوجود ، الذى كل ماسواه محدث ممكن مخلوق له ، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدلهم على فساده ، ولا اعتقد هذا أحد يعرف قوله ، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام ، ويقرون بالصانع .

ولهذا قال الخليل : « **أفرأيتم ما كنتم تعبدون . أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدو لى إلا رب العالمين** . (سورة الشعراء : ٧٥ — ٧٧) ، وقال : « **إنى براء مما تعبدون . إلا الذى فطرنى فإنه سيهدين . وجعلها كلمة باقية فى عقبه لعلهم يرجعون** » (سورة الزخرف : ٢٦ — ٢٨) ، فذكر لهم ماكانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر ربا يعبدونه ويتقربون إليه ، كما هو عادة عباد الكواكب ومن يطلب تسخير روحانية الكواكب ، وهذا مذهب مشهور ، مازال عليه طوائف من المشركين إلى اليوم ، وهو الذى صنف فيه الرازى « **السر المكتوم**[٢٥] » وغيره من المصنفات .

فإن قال المنازعون : بل الخليل إنما أراد أن هذا رب العالمين .

قيل : فيكون إقرار الخليل حجة على فساد قولكم ، لأنه حينئذ يكون مقرا بأن رب العالمين قد يكون متحيزا متنقلا من مكان إلى مكان ، متغيرا ، وإنه لم يجعل هذه الحوادث تنافى وجوده ، وإنما جعل المنافى لذلك أفوله ، وهو مغيبه ، فتبين أن قصة الخليل إلى إن تكون حجة عليهم أقرب من أن تكون حجة لهم ، ولاحجة لهم فيها بوجه من الوجوه .

---

(٢٥) أحد أسماء كتب الرازى المفقودة .

وأفسد من ذلك قول من جعل الأفول بمعنى الإمكان [٢٦] وجعل كل ماسوى الله آفلا ، بمعنى كونه قديما أزليا ، حتى جعل السموات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولاتزال آفلة ، وأن أفولها وصف لازم لها ، إذ هو كونها ممكنة ، والإمكان لازم لها ، فهذا مع كونه افتراء على اللغة والقرآن افتراء ظاهرا يعرفه كل أحد ، كما افترى غير ذلك من تسمية القديم الأزلى محدثا ، وتسميته مصنوعا — فقصة الخليل حجة عليه ، فإنه لما رأى القمر بازغا قال « هذا ربى » ولما رأى الشمس بازغة قال « هذا ربى » ، فلما أفلت قال : « لا أحب الآفلين » . فتبين أنه أفل بعد أن لم يكن آفلا ، فكون الشمس والقمر والكواكب وكل ماسوى الله ممكنا هو وصف لازم له ، لا يحدث له بعد أن لم يكن .

وهم يقولون : إمكانه له من ذاته ، ووجوده من غيره ، بناء على تفريقهم فى الخارج بين وجود الشىء وذاته ، فالإمكان عندهم أولى بذاته من الوجود . ولوقال : فلما وجدت أو خلقت أو أبدعت قال : لا أحب الموجودين والمخلوقين ، كان هذا قبيحا متناقضا ، إذ لم يزل كذلك ، فكيف إذا قال : فلما صارت ممكنة ، وهى لم تزل ممكنة .

وأيضا فهى من حين بزغت وإلى أن أفلت ممكنة بذاتها تقبل الوجود والعدم ، مع كونها عندهم قديمة أزلية يمتنع عدمها ، وحينئذ يكون كونها متحركة ليس بدليل عند ابراهيم على كونها ممكنة تقبل الوجود والعدم .

وأما قول القائل : « كل متحرك محدَث ، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم » فهذه المقدمة ليست ضرورية فطرية باتفاق العقلا ، بل من يدعى صحة ذلك يقول : إنها لا تعلم إلا بالنظر الخفى ، ومن ينازع فى ذلك يقول : إنها باطلة عقلا وسمعا ، ويمثل من مثل بها فى أوائل العلوم الكلية لقصوره وعجزه ، وهو نفسه يقدح فيها فى عامة كتبه .

---

(٢٦) وهو ابن سينا فى الإشارات وتبعه الرازى فى مفاتيح الغيب . راجع تفسير الآية عند الرازى .

وأما قوله : « كل متغير محدَث أوْ ممكن » فإن أراد بالتغير مايعرف من ذلك فى اللغة ، مثل استحالة الصحيح إلى المرض ، والعادل إلى الظلم ، والصديق إلى العداوة ، فإنه يحتاج فى إثبات هذه الكلية إلى دليل ، وإن أراد بالتغير معنى الحركة ، أو قيام الحوادث مطلقا ، حتى تسمى الكواكب حين بزوغها متغيرة ، ويسمى كل متكلم ومتحرك متغيرا ، فهذا مما يتعذر عليه إقامة الدليل فيه على دعواه .

لفظ الأحد والواحد

وأما استدلالهم بما فى القرآن من تسمية الله أحدا ، وواحدا على نفى الصفات ، الذى بنوه على نفى التجسيم .

فيقال لهم : ليس فى كلام العرب ، بل ولا عامة أهل اللغات ، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحدا ولا تسمى أحدا فى النفى والإثبات ، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحدا وأحدا ، حيث أطلقوا ذلك ، ووحيدا .

قال تعالى : « ذرنى ومن خلقت وحيدا » (سورة المدثر : ١١) وهو الوليد ابن المغيرة .

وقال تعالى : « فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك وإن كانت واحدة فلها النصف » (سورة النساء : ١١) فسماها واحدة ، وهى امرأة واحدة متصفة بالصفات ، بل جسم حامل للأعراض .

وقال تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (سورة التوبة : ٦) .

وقال تعالى : « قالت إحداهما ياأبت استأجره » (سورة القصص : ٢٦) ، وقال تعالى : « أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » (سورة البقرة : ٢٨٢) ، وقال تعالى : « فإن بغت إحداهما على الأخرى » (سورة الحجرات : ٩) .

وقال : « ولم يكن له كفوا أحد » (سورة الاخلاص : ٤) .

وقال : « قل إنى لن يجيرنى من الله أحد » (سورة الجن : ٢٢) .

وقال تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا » (سورة الكهف : ١١٠).

وقال تعالى : « ولا يظلم ربك أحدا » (سورة الكهف : ٤٩) .

فإن كان لفظ الأحد لا يقال على ماقامت به الصفات ، بل ولا على شيء من الأجسام التى تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة ، لم يكن فى الوجود غير الله من الملائكة والانس والجن والبهائم من يدخل فى لفظ أحد ، بل لم يكن فى الموجودين ما يقال عليه فى النفى أنه أحد ، فإذا قيل : « ولم يكن له كفوا أحد » لم يكن هذا نفيا لمكافأة الرب إلا عمن لا وجود له ، ولم يكن فى الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفوًا لله .

وكذلك قوله : « ولا أشرك بربى أحدا » (سورة الكهف : ٣٨) ، « ولا يشرك بعبادة ربه أحدا » فإنه اذا لم يكن الأحد الا مالا ينقسم ، وكل مخلوق وجسم منقسم ، لم يكن فى المخلوق ما يدخل فى مسمى أحد ، فيكون التقدير : ولا أشرك به مالم يوجد ، ولا يشرك بربه مالا يوجد .

وإذا كان المراد النفى العام ، وأن كل موجود من الانس والجن يدخل فى مسمى أحد ، ويقال : إنه أحد الرجلين ، ويقال للأنثى : إحدى المرأتين ، ويقال للمرأة : واحدة ، وللرجل : واحد ، ووحيد ــ علم أن اللغة التى نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات ، بل يتناول الجسم الحامل للأعراض ، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ مالم يوصف أصلا ، بل ولاعرف منهم أنهم لا يستعملونه إلا فى غير الجسم ، بل ليس فى كلامهم مايبين استعمالهم له فى غير مايسميه هؤلاء جسما ، فكيف يقال : لا يدل إلا على نقيض ذلك ، ولم يعرف استعماله إلا فى النقيض ــ الذى أخرجوه منه ــ الوجودى ، دون النقيض الذى خصوه به وهو العدمى ؟ وهل يكون فى تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا ؟ .

وكذلك اسمه « الصّمد » ليس فى قول الصحابة : « إنه الذى لاجوف له » مايدل على أنه ليس بموصوف بالصفات : بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها من وجوه مبسوطة فى غير هذا الموضع .

وكذلك قوله : « **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** » (سورة الشورى : ١١) ، وقوله : « **هل تعلم له سميا** » (سورة مريم : ٦٥) ونحو ذلك ، فإنه لايدل على نفى الصفات بوجه من الوجوه ، بل ولاعلى نفى مايسميه أهل الاصطلاح جسما بوجه من الوجوه .

معنى التماثل والجسمية

وأما احتجاجهم بقولهم : « الأجسام متماثلة » فهذا — إن كان حقا — فهو تماثل يعلم بالعقل ، ليس فيه أن اللغة التى نزل بها القرآن تطلق لفظ « المثل » على كل جسم ، ولا أن اللغة التى نزل بها القرآن تقول : إن السماء مثل الأرض ، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل التراب ، والتراب مثل الهواء ، والهواء مثل الماء ، والماء مثل النار ، والنار مثل الشمس ، والشمس مثل الانسان ، والانسان مثل الفرس والحمار ، والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان ، والرمان مثل الذهب والفضة ، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم ، ولا فى اللغة التى نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا فى المِقداريّة بحيث يكون كل منهما له قدر من الاقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر ، ولا أنه إذا كان كل منهما بحيث يشار إليه الإشارة الحسية يكون مثل الآخر ، بل ولا فيها أن كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر .

بل اللغة التى نزل بها القرآن تبين أن الانسانين — مع اشتراكهما فى أن كلا منهما جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق ضحاك ، بادى البشرة — قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى : « **وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لايكونوا أمثالكم** » (سورة محمد : ٣٨) ، فقد بين أنه يستبدل قوما لايكونون أمثال المخاطبين ، فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه . فكيف يكون

فى لغتهم أن كل انسان فانه مماثل للانسان ، بل مماثل لكل حيوان ، بل مماثل لكل جسم نام حساس ، بل مماثل لكل جسم مولد عنصرى ، بل مماثل لكل جسم فلكى وغير فلكى ؟ .

والله إنما أرسل الرسول بلسان قومه ، وهم قريش خاصة ، ثم العرب عامة ، لم ينزل القرآن بلغة من قال : « الأجسام متماثلة » حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء .

هذا لو كان ماقالوه صحيحا فى العقل ، فكيف وهو باطل فى العقل ؟ كما بسطناه فى موضع آخر ، اذ المقصود هنا بيان أنه ليس لهم فى نصوص الأنبياء إلا ماينافض قولهم لا مايعاضده » .

وكذلك الكفء ، قال حسان بن ثابت :

أتهجوه ، ولستَ له بكفءٍ ؟ فشركما لخيركما الفـــداء

فقد نفى أن يكون كفؤا لمحمد ، مع أن كليهما جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق ، ولكن النصوص الالهية لما دلت على أن الرب ليس له كفء فى شىء من الأشياء ، ولا مثل له فى أمر من الأمور ، ولاند له فى أمر من الأمور ، علم أنه لا يماثله شىء من الأشياء فى صفة من الصفات ، ولا فعل من الأفعال ، ولاحق من الحقوق ، وذلك لا ينفى كونه متصفا بصفات الكمال .

فإذا قيل هو حى ، ولا يماثله شىء من الأحياء فى أمر من الأمور ، (وعليم وقدير وسميع وبصير ، ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير فى أمر من الأمور) ، كان مادل عليه العقل من عدم مماثلة شىء من الأشياء له فى أمر من الأمور .

وأما كون ماله حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلا لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلا وسمعا ، فليس فى لغة العرب ولا غيرهم اطلاق لفظ (المثل) على مثل هذا ، وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلا لكل موصوف وكل ماله حقيقة مماثلا لكل ما له حقيقة ، وكل ماله قدر مماثلاً لكل ما له قدر ،

وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلا لكل موجود . وهذا — مع أنه فى غاية الفساد والتناقض — لا يقوله عاقل ، فإنه يستلزم التماثل فى جميع الأشياء ، فلايبقى شيئان مختلفان غير متماثلين قط ، وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلا لكل شىء ، فلا يجوز نفى مماثلة شىء من الأشياء عنه ، وذلك مناقض للسمع والعقل ، فصار حقيقة قولهم فى نفى التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شىء له ، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل .

الجواب الرابع : أن يقال : فهب أن بعض هذه النصوص قد يفهم منها مقدمة واحدة من مقدمات دليلكم ، فتلك ليست كافية بالضرورة عند العقلاء ، بل لابد من ضم مقدمة أو مقدمات أخر ليس فى القرآن مايدل عليها ألبته ، فإذا قدر أن الأفول هو الحركة ، فمن أين فى القرآن مايدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدث أو ممكن ؟ وأن الحركة لا تقوم الا بحادث أو ممكن ؟ وأن ماقامت به الحوادث لم يخل منها ؟ وأن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ؟ وأين فى القرآن امتناع حوادث لا أول لها ؟

بل أين فى القرآن أن الجسم الاصطلاحى مركب من الجواهر الفردة التى لاتقبل الانقسام ، أو من المادة والصورة ، وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد ؟

بل أين فى القرآن أو لغة العرب ، أو أحد من الأمم أن كل مايشار إليه أو كل ماله مقدار فهو جسم ؟ وأن كل ماشاركه فى ذلك فهو مثل له فى الحقيقة ؟

ولفظ الجسم فى القرآن مذكور فى قوله تعالى : « **وزاده بسطة فى العلم والجسم** » (سورة البقرة : ٢٤٧) ، وفى قوله : « **وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم** » (سورة المنافقون : ٤) . وقد قال أهل اللغة : إن الجسم هو البدن . قال الجوهرى فى صحاحه : قال أبو زيد : الجسم الجسد ، وكذلك الجسمان والجثمان ، قال : وقال الأصمعى : الجسم والجسمان : الجسد .

ومعلوم أن أهل الاصطلاح نقلوا لفظ « الجسم » من هذا المعنى الخاص إلى

ماهو أعم منه ، فسموا الهواء ولهيب النار وغير ذلك جسما ، وهذا لا تسميه العرب جسما ، كما لا تسميه جسدا ولا بدنا [٢٧]

وقد يراد بالجسم نفس الجسد القائم بنفسه ، وقد يراد به غلظة ، كما يقال : هذا الثوب جسم .

وكذلك أهل العرف الاصطلاحي يريدون بالجسم تارة هذا ، وتارة هذا ، ويفرقون بين الجسم التعليمي المجرد عن المحل الذى يسمى المادة والهيولى ، وبين الجسم الطبيعي الموجود . وهذا مبسوط فى موضع آخر [٢٨].

والمقصود هنا أنه لو قدر أن الدليل يفتقر إلى مقدمات ، ولم يذكر القرآن إلا واحدة ، لم يكن قد ذكر الدليل ، إلا أن تكون البواقى واضحات لا تفتقر إلى مقدمات خفية ، فإنه إنما يذكر للمخاطب من المقدمات مايحتاج إليه ، دون مالا يحتاج إليه . ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة ، وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة ، وأن الحوادث لا أول لها — من أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدمات خفية ، لو كان حقا ، وهذا ليس فى القرآن .

معنى حلول الحوادث وتسلسلها

فإن قيل : بل كون الأجسام تستلزم الحوادث ظاهر ، فإنه لابد للجسم من الحوادث ، وكون الحوادث لا أول لها ظاهر ، بل هذا معلوم بالضرورة ، كما ادعى ذلك كثير من نظار المتكلمين ، وقالوا : نحن نعلم بالاضطرار أن مالا يسبق

---

(٢٧) من المعلوم أن كل لفظ له دلالة عامة تسمى الدلالة المعجمية ، وله دلالة خاصة تسمى الدلالة الاصطلاحية ، ومن الخطأ أن ننقل الدلالة الاصطلاحية لأى لفظ لنجعلها هى بعينها الدلالة العامة لنفس اللفظ عند إطلاقه . مثل لفظ الصلاة ، لها دلالتها العامة وهى الدعاء ، ولها دلالتها الخاصة عند الفقهاء .

(٢٨) فى الصحاح للجوهرى قال أبو زيد : الجسم : الجسد ، وكذلك الجسمان والجثمان ، وقال الأصمعى : الجسم والجسمان : الجسد ، والجثمان : الشخص ، وفى اللسان : رجل جسمانى وجثمانى إذا كان ضخم الجثة ، وقد جسم الشىء أى عظم .. والأجسم : الأضخم . انظر اللسان مادة : جسم . وانظر ما كتبه ابن تيمية عن معانى الجسم فى « منهاج السنة » ٩٧/٢ وما بعدها ، ١٤٥/٢ وما بعدها . وانظر التعريفات للجرجانى ، ص ٦٧ .

الحوادث ، أو مالايخلو من الحوادث ، فهو حادث ، فإن مالم يسبقها ولم يخل منها لايكون قبلها ، بل إما معها وإما بعدها ، ومالم يكن قبل الحوادث بل معها أو بعدها لم يكن إلا حادثا ، فإنه لو لم يكن حادثا لكان متقدما على الحوادث ، فكان خاليا منها وسابقا عليها .

قيل : مثل هذه المقدمة وأمثالها منشأ غلط كثير من الناس ، فإنها تكون لفظا مجملا يتناول حقا وباطلا ، وأحد نوعيها معلوم صادق ، والآخر ليس كذلك ، فيلتبس المعلوم منها بغير المعلوم ، كما فى لفظ « الحادث » والممكن « والمتحيز » والجسم و الجهة و« الحركة » و « التركيب » وغير ذلك من الألفاظ المشهورة بين النظار التى كثر فيها نزاعهم ، وعامتها ألفاظ مجملة تتناول أنواعا مختلفة : إما بطريق الاشتراك لاختلاف الاصطلاحات ، وإما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع ، فإذا فسر المراد وفصل المتشابه تبين الحق من الباطل والمراد من غير المراد .

فإذا قال القائل : نحن نعلم بالاضطرار أن مالا يسبق الحوادث أو مالايخلو منها فهو حادث ، فقد صدق فيما فهمه من هذا اللفظ ، وليس ذلك من محل النزاع ، كلفظ « القديم » إذا قال قائل : « القرآن قديم » وأراد به أنه نزل من أكثر من سبعمائة سنة ، وهو القديم فى اللغة ، أو أراد أنه مكتوب فى اللوح المحفوظ قبل نزول القرآن ، فإن هذا مما لا نزاع فيه . وكذلك إذا قال : « غير مخلوق » وأراد به أنه غير مكذوب ، فإن هذا مما لم يتنازع فيه أحد من المسلمين وأهل الملل المؤمنين بالرسل .

وذلك أن القائل إذا قال : « مالا يسبق الحوادث فهو حادث » فله معنيان : أحدهما أنه لايسبق الحادث المعين ، أو الحوادث المعينة أو المحصورة ، أو الحوادث التى يعلم أن لها ابتداء ، فإذا قدر أنه أريد بالحوادث كل ماله ابتداء ، واحدا كان أو عددا ، فمعلوم أنه مالم يسبق هذا أو لم يخل من هذا لايكون قبله ، بل لا يكون إلا معه أو بعده ، فيكون حادثا . وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان مايقولان .

وليس هذا مورد النزاع ، ولكن مورد النزاع هو : مالم يخل من الحوادث المتعاقبة التى لم تزل متعاقبة ، هل هو حادث ؟ وهو مبنى على أن هذا هل يمكن

وجوده أم لا ؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئا بعد شيء ؟ دائمة لا ابتداء لها ولا انتهاء ؟ وهل يمكن أن يكون الرب متكلما لم يزل متكلما إذا شاء ؟ وتكون كلماته لا نهاية لها ، لا ابتداء ولا انتهاء ، كما أنه فى ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له ؟ بل هو الأول الذى ليس قبله شيء ، وهو الآخر الذى ليس بعده شيء ، فهو القديم الأزلى الدائم الباق بلا زوال ، فهل يمكن أن يكون لم يزل متكلما بمشيئته ، فلا يكون قد صار متكلما بعد أن لم يكن ، ولا يكون كلامه مخلوقا منفصلا عنه ، ولا يكون متكلما بغير قدرته ومشيئته ، بل يكون متكلما بمشيئته وقدرته ، ولم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك .

هذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك ، وبين من نازعهم فى ذلك .

والفلاسفة يقولون : إن الفلك نفسه قديم أزلى لم يزل متحركا ، لكن هذا القول باطل من وجوه كثيرة ، ومعلوم بالاضطرار أن هذا مخالف لقولهم ، ومخالف لما أخبر به القرآن والتوراة وسائر الكتب ، بخلاف كونه لم يزل متكلما أو لم يزل فاعلا أو قادرا على العمل ، فإن هذا مما قد يشكل على كثير من الناس سمعا وعقلا .

وأما كون السموات والأرض مخلوقتين محدثتين بعد العدم ، فهذا إنما نازع فيه طائفة قليلة من الكفار كأرسطو وأتباعه .

وأما جمهور الفلاسفة ، مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم ، ومع المجوس وغيرهم ، ومع أهل الكتاب وغيرهم ، فهم متفقون على أن السموات والأرض ومابينهما محدث مخلوق بعد أن لم يكن ، ولكن تنازعوا فى مادة ذلك ، هل هى موجودة قبل هذا العالم ؟ وهل كان قبله مدة ومادة ، أم هو أبدع ابتداء من غير تقدم مدة ولا مادة ؟

فالذى جاء به القرآن والتوراة ، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب : أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله ، كما أخبر فى القرآن أنه : « استوى إلى السماء وهى دخان » أى بخار : « فقال لها وللأرض

ائتيا طوعا أو كرها » (سورة فصلت : ١١) ، وقد كان قبل ذلك مخلوق غيره كالعرش والماء ، كما قال تعالى : « **وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء** » (سورة هود : ٧) ، وخلق ذلك فى مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر ، كما أخبر أنه خلق السماوات والأرض ، ومابينهما فى ستة أيام .

والشمس والقمر هما من السماوات والأرض ، وحركتهما بعد خلقهما ، والزمان المقدر بحركتهما — وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما — إنما حدث بعد خلقهما ، وقد أخبر الله أنه خلق السماوات والأرض ومابينهما فى ستة أيام ، فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر .

وهذا مذهب جماهير الفلاسفة الذين يقولون : إن هذا العالم مخلوق محدث ، وله مادة متقدمة عليه ، لكن حكى عن بعضهم أن تلك المادة المعنية قديمة أزلية ، وهذا أيضا باطل ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، فإن المقصود هنا إشارة مختصرة إلى قول من يقول : إن أقوال هؤلاء دل عليها السمع .

فإن قيل : إبطال حوادث لا أول لها قد دل عليه قوله تعالى : « **وكل شىء عنده بمقدار** » (سورة الرعد : ٨) ، وقوله : « **وأحصى كل شىء عددا** » (سورة الجن : ٢٨) ، (كما ذكر ذلك طائفة من النظار ، فان مالا ابتداء له ليس له كل ، وقد أخبر أنه أحصى كل شىء عددا) .

قيل : هذا لو كان حقا لكان دلالة خفية لا يصلح أن يحال عليها ، كنفى مادل على الصفات ، فإن تلك نصوص كثيرة جلية ، وهذا — لو قدر أنه دليل صحيح — فإنه يحتاج إلى مقدمات كثيرة خفية لو كانت حقا ، مثل أن يقال : هذا يستلزم بطلان حوادث لا أول لها ، وذلك يستلزم حدوث الجسم ، لأن الجسم لو كان قديما للزم حوادث لا بداية لها ، لأن الجسم يستلزم الحوادث ، فلا يخلو منها لاستلزامه الأكوان أو الحركات أو الأعراض ، ثم يقال بعد هذا : وإثبات الصفات يستلزم كون الموصوف جسما .

وهذه المقدمة تناقض فيها عامة من قالها كما سنبينه إن شاء الله تعالى ، فكيف

وقوله : « وأحصى كل شيء عددا » لايدل على ذلك ؟ فإنه سبحانه قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وقال : « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » (سورة يس : ١٢) فقد أحصى وكتب مايكون قبل أن يكون إلى أجل محدود ، فقد أحصى المستقبل المعدوم ، كما أحصى الماضي الذي وجد ، ثم عدم .

ولفظ « الإحصاء » لا يفرق بين هذا وبين هذا ، فإن كان الإحصاء يتناول مالا يتناهى جملة فلا حجة فى الآية ، وإن قيل : بل أحصى المستقبل ، تقديره : جملة بعد جملة ، لم يكن في الآية حجة ، فإنه يمكن أن يقال في الماضي كذلك .

ومسألة تناول العلم لما لا يتناهى مسألة مشكلة على القولين ، ليس الغرض هنا إنهاء القول فيها ، بل المقصود أن مثل هذه الآية لم يرد الله بها إبطال دوام كونه لم يزل متكلما بمشيئته وقدرته .

ومما يشبه هذا اذا قيل : العالم حادث أم ليس بحادث ؟ والمراد بالعالم فى الاصطلاح هو كل ماسوى الله ، فإن هذه العبارة لهامعنى فى الظاهر المعروف عند عامة الناس أهل الملل وغيرهم ، ولها معنى فى عرف المتكلمين ، وقد أحدث الملاحدة لها معنى ثالثا .

معنى حدوث العالم

فالذى يفهمه الناس من هذا الكلام أن كل ماسوى الله مخلوق ، حادث ، كائن بعد أن لم يكن ، وأن الله وحده هو القديم الأزلى ، ليس معه شيء قديم تقدمه ، بل كل ماسواه كائن بعد أن لم يكن ، فهو المختص بالقدم ، كما اختص بالخلق والإبداع والإلهية والربوبية ، وكل ماسواه محدث مخلوق مربوب عبد له .

وهذا المعنى هو المعروف عن الأنبياء وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود والنصارى ، وهو مذهب أكثر الناس غير أهل الملل من الفلاسفة وغيرهم .

والمعنى الثانى أن يقال : لم يزل الله لا يفعل شيئا ولا يتكلم بمشيئته ، ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضى ذلك ، مثل أن يقال : أن كونه لم يزل متكلما بمشيئته

أو فاعلا بمشيئته ، بل لم يزل قادرا : هو ممتنع ، وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها ، فهذا المعنى هو الذى يعنيه أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم ، وقد يحكونه عن أهل الملل ، وهو بهذا المعنى لا يوجد لا فى القرآن ولاغيره من كتب الأنبياء ، لا التوراة ولا غيرها ، ولا فى حديث ثابت عن النبى ﷺ ، ولا يعرف هذا عن أحد من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

والمعنى الثالث ، الذى أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله ، قالوا : نقول العالم محدَث ، أى معلول لعلة قديمة أزلية أوجبته ، فلم يزل معها ، وسموا هذا الحدوث الذاتى ، وغيره الحدوث الزمانى .

والتعبير بلفظ « الحدوث » عن هذا المعنى لا يعرف عن أحد من أهل اللغات ، لا العرب ولا غيرهم ، إلا من هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى ، والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد من الأنبياء ولا أتباعهم ، ولا أمة من الأمم العظيمة ، ولا طائفة من الطوائف المشهورة التى اشتهرت مقالاتها فى عموم الناس ، بحيث كان أهل مدينة على هذا القول ، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة فى الناس .

وهذا القول إنما هو معروف عن طائفة من المتفلسفة والمليين ، كابن سينا وأمثاله . وقد يحكون هذا القول عن أرسطو ، وقوله الذى فى كتبه : إن العالم قديم ، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه ، ويقولون : أنه محدَث ، ولم يثبت فى كتبه للعالم فاعلا موجبا له بذاته ، وإنما أثبت له علة يتحرك للتشبه بها ، ثم جاء الذين أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها ، كما جعلها الفارابى وغيره ، ثم جعلها بعض الناس آمرة للفلك بالحركة ، لكن يتحرك للتشبه بها كما يتحرك العاشق للمعشوق وإن كان لاشعور له ولاقصد ، وجعلوه مدبرا بهذا الاعتبار — كما فعل ابن رشد وابن سينا [٢٩] — جعلوه موجبا بالذات لما سواه ، وجعلوا ماسواه ممكنا .

---

(٢٩) صرح بذلك ابن سينا فى أكثر من موضع من مؤلفاته فقد جاء فى رسالة العشق لابن سينا (ص ١٨ من مجموعة رسائل ابن سينا ، ط . الأوفست ، مكتبة المثنى ببغداد) : أن الشىء يتحرك للتشبه بمعشوقه ، وأن العشق قد يكون من غير اختيار من العاشق بل يكون طبيعيًا فيه ، وفى رسالته فى معنى الزيارة (ص ٤٦)=

نفي الجسمية لا يستلزم نفي الصفات

الوجه الخامس : أن يقال : غاية مايدل عليه السمع ـــ إن دل ـــ على أن الله ليس بجسم ، وهذا النفي يسلمه كثير ممن يثبت الصفات أو أكثرهم ، وينفيه بعضهم ، ويتوقف فيه بعضهم ، ويفصل القول فيه بعضهم .

ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي ، فنقول : ليس في هذا النفي مايدل على صحة مذهب أحد من نفاة الصفات أو الأسماء ، بل ولا يدل ذلك على تنزيه سبحانه عن شيء من النقائص ، فإن من نفى شيئا من الصفات لكون إثباته تجسيماوتشبيها يقول له المثبت : قولي فيما أثبته من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبته من ذلك ، فإن تنازعا في الصفات الخبرية ، أو العلو أو الرؤية أو نحو ذلك ، وقال له (النافي) : هذا يستلزم التجسيم والتشبيه ، لأنه لايعقل ماهو كذلك الا الجسم ، قال له المثبت : لا يعقل ماله حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ماهو جسم ، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات ، وتقول : الموصوف بها ليس بجسم ، جاز لي مثل ماجاز لك من اثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم.، فإذن جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم .

فإن قال له : هذه معان وتلك أبعاض .

قال له : الرضا والغضب والحب والبغض معان ، واليد والوجه ـــ وإن كان بعضا ـــ فالسمع والبصر والكلام أعراض لا تقوم إلا بجسم ، فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضا ، ومحلها ليس بجسم ، جاز لي إثبات هذه مع أنها ليست أبعاضا .

فإن قال نافي الصفات : أنا لا أثبت شيئا منها .

قال له : أنت أبهمت الأسماء ، فأنت تقول : هو حي عليم قدير ، ولا تعقل حيا عليما قديرا إلا جسما ، وتقول : إنه هو ليس بجسم ، فإذا جاز لك أن تثبت

= من المجموعة السابقة يقول : إن النفوس تؤثر في الأجرام السماوية حتى تحركها تشبيها لها بالعقول واشتياقا إليها على سبيل العشق والاستكمال ، وفي رسالته في إثبات النبوات (ص ٨٧ من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) يقول : إن الفلك يتحرك بالنفوس حركة شوقية .

مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم ، مع أن هذا ليس معقولا لك ، جاز لى أن أثبت موصوفا بهذه الصفات ، وإن كان هذا غير معقول لى .

فإن قال الملحد : أنا أنفى الأسماء والصفات .

قيل له : إما أن تقر بأن هذا العالم المشهود مفعول مصنوع ، له صانع فاعله ، أو تقول : إنه قديم أزلى واجب الوجود بنفسه غنى عن الصانع .

فإن قلت بالأول فصانعه ، إن قلت : هو جسم (فقد) وقعت فيما نفيته ، وإن قلت : ليس بجسم ، فقد أثبت فاعلا صانعا للعالم ليس بجسم ، وهذا لا يعقل فى الشاهد .

فإذا أثبت خالقا فاعلا ليس بجسم ، وأنت لا تعرف فاعلا إلا جسما ، كان لمنازعك أن يقول : هو حى عليم ليس بجسم ، وإن كان لا يعرف حيا عليما إلا جسما ، بل لزمك أن تثبت له من الصفات والأسماء ما يناسبه .

وإن قال الملحد : بل هذا العالم المشهود قديم واجب بنفسه غنى عن الصانع ، فقد أثبت واجبا بنفسه قديما أزليا هو جسم ، حامل للأعراض ، متحيز فى الجهات ، تقوم به الأكوان ، وتحله الحوادث والحركات ، وله أبعاض وأجزاء ، فكان مافر منه من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وماهو أبعد منه ، ولم يستفد بذلك الإنكار إلا جحد الخالق ، وتكذيب رسله ومخالفة صريح المعقول ، والضلال المبين الذى هو منتهى ضلال الضالين وكفر الكافرين .

فقد تبين أن قول من نفى الصفات أو شيئا منها لأن إثباتها تجسيم [٣٠] قول لايمكن أحد أن يستدل به ، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شىء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم ، لأنه لابد أن يثبت شيئا يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه ، وإذا كان اللازم فى الموضعين واحدا ، وماأجاب هو به ، لكن المنازع له أن يجيب بمثله ، لم يمكنه أن يثبت شيئا وينفى شيئا على هذا التقدير ، وإذا انتهى إلى التعطيل المحض كان مالزمه من تجسيم الواجب بنفسه القديم أعظم من كل تجسيم

---

(٣٠) وهو قول جمهور الفلاسفة والمعتزلة وتبعهم متأخرو الأشاعرة . انظر فى بيان مذهبهم والرد عليه كتابنا : ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ، ط . مجمع البحوث الإسلامية بمصر سنة ١٩٧٣ .

نفاه ، فعلم أن مثل هذا الاستدلال على النفى بما يستلزم التجسيم لا يسمن ولايغنى من جوع .

وأما الجواب لأهل المقام الثانى — وهم محققو النفاة الذين يقولون : السمع لم يدل إلا على الإثبات ، ولكن العقل دل على النفى — فجوابهم من وجوه :

أحدها — أن يقال : نحن فى هذا المقام مقصودنا أن العقل الذى به يعلم صحة السمع لا يستلزم النفى المناقض للسمع ، وقد تبين أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق المستلزمة للنفى ، طريقة الأعراض ، وأن الذين آمنوا وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق ، وحينئذ فإذا قدر أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا المعقول أصلا فى السمع ، ولم يكن السمع قد ناقض المعقول الذى عرفت به صحته ، وهذا هو المطلوب .

وإذا قلتم : نحن لم نعرف صحة السمع إلا بهذه الطريق ، أو قلتم : لانعرف السمع إلا بهذه الطريق .

قيل لكم : أما شهادتكم على أنفسكم بأنكم لم تعرفوا السمع إلا بهذه الطريق ، فقد شهدتم على أنفسكم بضلالكم وجهلكم بالطرق التى دعت بها الأنبياء أتباعهم ، وإذا كنتم لا تعرفون تلك الطرق فأنتم جهال بطرق الأنبياء ، وبما بينوا به إثبات الصانع وتصديق رسله ، فلا يجوز لكم حينئذ أن تقولوا : إن صدقهم لا يعرف إلا بمعقول يناقض المنقول عنهم .

وأما إذا قلتم : لا يمكن أن يعرف الله إلا بهذه الطريق ، فهذه شهادة زور وتكذيب بما لم تحيطوا بعلمه ، ونفى لا يمكنكم معرفته ، فمن أين تعرفون أن جميع بنى آدم من الأنبياء وأتباع الأنبياء لايمكنهم أن يعرفوا الله إلا باثبات الأعراض وحدوثها ولزومها للجسم ، وامتناع حوادث لا أول لها ، أو بنحو هذا الطريق ؟ وهل الإقدام على هذا النفى إلا من قول من هو أجهل الناس وأضلهم وأبعدهم عن معرفة طرق العلم وأدلته ، والأسباب التى بها يعرف الناس ما لم يعرفوه ، وهذا النفى قاله كثير من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم ، وهذه حاله ، وهذا النفى عمدة هؤلاء .

الوجه الثاني : أن يقال لهم : بل وصدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج إلى هذا النفي ، كما أقر بذلك جمهور النظار ، حتى أن مسألة حدوث العالم اعترف بها أكابر النظار من المسلمين وغير المسلمين ، حتى أن موسى بن ميمون صاحب « دلالة الحائرين [٣١] » وهو فى اليهود كأبى حامد الغزالى فى المسلمين ، يمزج الأقوال النبوية بالأقوال الفلسفية ويتأولها عليها ، حتى الرازى وغيره من أعيان النظار اعترفوا بأن العلم بحدوث العالم لايتوقف على الأدلة العقلية ، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة ، ثم يعلم حدوث العالم بالسمع ، فهؤلاء اعترفوا بإمكان كونها سمعية ، فضلا عن وجوب كونها عقلية ، فضلا عن كونها أصلا للسمع ، فضلا عن كونها لا أصل للسمع سواها .

وأيضا فقد اعترف أئمة النظار بطرق متعددة لا يتوقف شيء منها على نفي الجسم ولا نفي الصفات .

الوجه الثالث : (أن يقال) : إذا كانت الرسل والأنبياء قد اتبعهم أمم لا يحصى عددهم إلا الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق ، وهم يخبرون أنهم علموا صدق الرسول يقينا لاريب فيه ، وظهر (منهم) من أقوالهم وأفعالهم مايدل على أنهم عالمون بصدق الرسول ، متيقنون لذلك ، لا يرتابون فيه ، وهم عدد كثير أضعاف أضعاف أضعاف أى تواتر قدر ، فعلم أنهم لم يجتمعوا ويتواطأوا على هذا الاخبار الذى يخبرون به عن أنفسهم — علم قطعا أنه حصل لهم علم يقيني بصدق الرسول من غير هذه الطريقة المستلزمة لنفي شيء من الصفات .

الوجه الرابع : أن نبين فساد هذه الأقوال المخالفة لنصوص الأنبياء ، وفساد طرقها التى جعلها أصحابها براهين عقلية ، كما سيأتى إن شاء الله .

---

(٣١) يعرف بموسى بن ميمون ، أبو عمران القرطبي ، طبيب وفيلسوف يهودى ، ولد وتعلم فى قرطبة ، وتظاهر بالإسلام وحفظ القرآن وتفقه بالمالكية ، ودخل مصر فعاد إلى يهوديته ، وكان فيها رئيسا روحيا لليهود . ولد سنة ٥٢٩ وتوفى سنة ٦٠١ ودفن بطبرية فى فلسطين ، له تصانيف كثيرة ، منها « دلالة الحائرين » و « الفصول فى الطب » . انظر ترجمته فى : طبقات الأطباء ، ص ٥٨٢ ، تاريخ الحكماء ، ص ٣١٧ — ٣١٩ ، بروكلمان :

وفيه : ولد سنة ٥٣٤ . وانظر الأعلام ٢٨٤/٨ . وانظر المقدمة التى كتبها محمد زاهد الكوثرى لكتاب « المقدمات الخمس والعشرون .. من دلالة الحائرين » ط القاهرة ، سنة ١٣٦٩ هـ .

الوجـه الخامس : أن نبين أن الأدلة العقلية الصحيحة البينة التى لا ريب فيها ، بل العلوم الفطرية الضرورية ، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه ، وأن الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع ، لا تخالف شيئا من السمع ، وهذا — ولله الحمد — قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف ، فوجدت كل طائفة من طوائف النظار أهل العقليات لا يذكر أحد منهم فى مسألة ما دليلا صحيحا يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه ، حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم كأرسطو وأتباعه : ما يذكرونه من دليل صحيح عقلى ، فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه ، وكذلك سائر طوائف النظار من أهل النفى والإثبات ، لا يذكرون دليلا عقليا فى مسألة إلا والصحيح منه موافق لا مخالف .

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح ليس مخالفا لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل ، كما نذكره إن شاء الله فى موضعه ، ونبين أن من خالف الأنبياء فليس لهم عقل ولا سمع ، كما أخبر الله عنهم بقوله تعالى : « **كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شىء إن أنتم إلا فى ضلال كبير . وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير** » (سورة الملك : ٨ — ١١) .

ثم نذكر وجوها أخر لبيان فساد هذا الأصل الذى يتوسل به أهل الإلحاد إلى رد ما قاله الله ورسوله فنقول :

العقل وتصديق الرسل

الوجه الرابع :

أن يقال إما أن يكون عالما بصدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر ، وإما أن لا يكون عالما بذلك .

فإن لم يكن عالما امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلوما له ، لأن المعلوم لا يعارضه المجهول ، وإن لم يكن المعقول معلوما لم يتعارض مجهولان .

وإن كان عالما بصدق الرسول امتنع — مع هذا — أن لا يعلم ثبوت ما أخبر

به فى نفس الأمر . غايته أن يقول : هذا لم يخبر به ، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به ، بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا ، فهل يمكنه — مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا — أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت المخبر ، أم يكون علمه بثبوت مخبره لازما له لزوما ضروريا ، كما تلزم سائر العلوم لزوما ضروريا لمقدماتها ؟

وإذا كان كذلك فإذا قيل له فى مثل هذا : لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر به لأن هذا الاعتقاد ينافى ما علمت به أنه صادق ، كان حقيقة الكلام : لا تصدقه فى هذا الخبر ، لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه ، فيقول : وعدم تصديقى له فيه هو عين اللازم المحذور ، فإذا قيل : لا تصدقه لئلا يلزم أن لا تصدقه ، كان كما لو قيل : كذبه لئلا يلزم أن تكذبه . فيكون المنهى عنه هو المخوف المحذور من فعل المنهى عنه ، والمأمور به هو المحذور من ترك المأمور به ، فيكون واقعا فى المنهى عنه ، سواء أطاع أو عصى ، ويكون تاركا للمأمور به سواء أطاع أو عصى ، ويكون وقوعه فى المخوف المحذور على تقدير الطاعة لهذا الأمر الذى أمره بتكذيب ما تيقن أن الرسول أخبر به أعجل وأسبق منه على تقدير المعصية ، والمنهى عنه على هذا التقدير هو التصديق ، والمأمور به هو التكذيب ، وحينئذ فلا يجوز النهى عنه ، سواء كان محذورا أو لم يكن ، فإنه إن لم يكن محذورا لم يجز أن ينهى عنه ، وإن كان محذورا فلابد منه على التقديرين ، فلا فائدة فى النهى عنه ، بل إذا كان عدم التصديق هو المحذور كان طلبه ابتداء أقبح من طلب غيره لئلا يفضى إليه ، فإن من أمر بالزنا كان أمره به أقبح من أن يأمر بالخلوة المفضية إلى الزنا .

فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علموا أنه أخبر به ، بعد علمهم أنه رسول الله ، لئلا يفضى تصديقهم له إلى عدم تصديقهم له ، بل إذا قيل له : لا تصدقه فى هذا ، كان هذا أمرا له بما يناقض ما علم به صدقه ، فكان أمرا له بما يوجب أن لا يثق بشىء من خبره ، فإنه متى جوز كذبه أو غلطه فى خبر جوز ذلك فى غيره .

ولهذا آل الأمر بمن يسلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول شيئا من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله ، بل وباليوم الآخر عند

بعضهم ، لاعتقادهم أن هذه فيها ما يرد بتكذيب أو تأويل وما لا يرد ، وليس لهم قانون يرجعون إليه فى هذا الأمر من جهة الرسالة ، بل هذا يقول : ما أثبته عقلك فأثبته ، وإلا فلا ، وهذا يقول : ما أثبته كشفك فأثبته ، وإلا فلا ، فصار وجود الرسول ﷺ عندهم كعدمه فى المطالب الإلهية وعلم الربوبية ، بل وجوده — على قولهم — أضر من عدمه ، لأنهم لم يستفيدوا من جهته شيئا ، واحتاجوا إلى أن يدفعوا ما جاء به : إما بتكذيب ، وإما بتفويض ، وإما بتأويل ، وقد بسط هذا فى غير هذا الموضع .

فإن قالوا : لا يتصور أن يعلم أنه أخبر بما ينافى العقل ، فإنه منزه عن ذلك ، وهو ممتنع عليه .

قيل لهم : فهذا إقرار منكم بامتناع معارضة الدليل العقلى للسمعى .

فإن قالوا : إنما أردنا معارضة ما يظن أنه دليل وليس بدليل أصلا ، أو يكون دليلا ظنيا لتطرق الظن إلى بعض مقدماته : إما فى الإسناد ، وإما فى المتن ، كإمكان كذب المخبر أو غلطه ، وكإمكان احتمال اللفظ لمعنيين فصاعدا .

قيل : إذا فسرتم الدليل السمعى بما ليس بدليل فى نفس الأمر ، بل اعتقاد دلالته جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل ، أمكن أن يفسر الدليل العقلى المعارض للشرع بما ليس بدليل فى نفس الأمر ، بل اعتقاد دلالته جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل .

وحينئذ فمثل هذا — وإن سماه أصحابه براهين عقلية أو قواطع عقلية ، وهو ليس بدليل فى نفس الأمر ، أو دلالته ظنية — إذا عارض ما هو دليل سمعى يستحق أن يسمى دليلا لصحة مقدماته ، وكونها معلومة ، وجب تقديم الدليل السمعى عليه بالضرورة واتفاق العقلاء .

فقد تبين أنهم بأى شىء فسروا جنس الدليل الذى رجحوه أمكن تفسير الجنس الآخر بنظيره وترجيحه كما رجحوه ، وهذا لأنهم وضعوا وضعا فاسدا ، حيث قدموا ما لا يستحق التقديم لا عقلا ولا سمعا ، وتبين بذلك أن تقديم الجنس على الجنس

باطل ، بل الواجب أن ينظر فى عين الدليلين المتعارضين ، فيقدم ما هو القطعى منهما ، أو الراجح إن كانا ظنيين ، سواء كان هو السمعى أو العقلى ، ويبطل هذا الأصل الفاسد الذى هو ذريعة إلى الإلحاد .

هل أخبرت الرسل بموارد النزاع

الوجـه الخامـس

أنه إذا علم صحة السمع ، وأن ما أخبر به الرسول فهو حق ، فإما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع ، أو يظن أنه أخبر به ، أو لا يعلم ولا يظن .

فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون فى العقل ما ينافى المعلوم بسمع أو غيره ، فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك .

وإن كان مظنونا أمكن أن يكون فى العقل علم ينفيه ، وحينئذ فيجب تقديم العلم على الظن ، لا لكونه معقولا أو مسموعا ، بل لكونه علما ، كما يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظن بالعقل ، وإن كان الذى عارضه من العقل ظنيا ، فإن تكافآ وقف الأمر ، وإلا قدم الراجح .

وإن لم يكن فى السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ ، فتبين أن الجزم بتقديم العقل مطلقا خطأ وضلال .

يجب تقديم الشرع عند مظنة التعارض

الوجـه السـادس

أن يقال : إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع ، لأن العقل مصدق للشرع فى كل ما أخبر به ، والشرع لم يصدق العقل فى كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل .

ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم ، كما قال بعضهم : يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعانى كلامه . وقال بعضهم : العقل متول ، ولى الرسول ثم عزل نفسه ، لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر .

والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة . وهذا كما أن العامى إذا علم عين المفتى ودل غيره عليه وبين له أنه عالم مفت ، ثم اختلف العامى الدال والمفتى وجب على المستفتى أن يقدم قول المفتى ، فإذا قال له العامى : أنا الأصل فى علمك بأنه مفت ، فإذا قدمت قوله على قولى عند التعارض قدحت فى الأصل الذى به علمت أنه مفت ، قال له المستفتى : أنت لما شهدت بأنه مفت ، ودللت على ذلك ، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك ، كما شهد به دليلك ، وموافقتى لك فى هذا العلم المعين لا يستلزم أنى أوافقك فى العلم بأعيان المسائل ، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتى الذى هو أعلم منك لا يستلزم خطأك فى علمك بأنه مفت ، وأنت إذا علمت أنه مفت باجتهاد واستدلال ، ثم خالفته باجتهاد واستدلال كنت مخطئا فى الاجتهاد والاستدلال الذى خالفت به من يجب عليك تقليده واتباع قوله ، وإن لم تكن مخطئا فى الاجتهاد والاستدلال الذى به علمت أنه عالم مفت يجب عليك تقليده . هذا مع علمه بأن المفتى يجوز عليه الخطأ ، والعقل يعلم أن الرسول ﷺ معصوم فى خبره عن الله تعالى ، لا يجوز عليه الخطأ ، فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلى أولى من تقديم العامى قول المفتى على قوله الذى يخالفه .

وكذلك أيضا إذا علم الناس وشهدوا أن فلانا خبير بالطب أو بالقيافة أو الخرص أو تقويم السلع ونحو ذلك ، وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم ، أو أنه أعلم منهم بذلك ، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم أهل العلم بذلك ، وجب تقديم قول أهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم على قول الشهود الذين شهدوا لهم ، وإن قالوا : نحن زكينا هؤلاء ، وبأقوالنا ثبتت أهليتهم ، فالرجوع فى محل النزاع إليهم دوننا يقدح فى الأصل الذى ثبت به قولهم .

كما قال بعض الناس : إن العقل مزكى الشرع ومعدله ، فإذا قدم الشرع عليه كان قدحا فيمن زكاه وعدله ، فيكون قدحا فيه .

قيل لهم : أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب أو التقويم أو الخرص أو القيافة ونحو ذلك ، وأن قوله فى ذلك مقبول دون قولكم ، فلو قدمنا قولكم عليه فى هذه المسائل لكان ذلك قدحا فى شهادتكم وعلمكم بأنه أعلم منكم بهذه

الأمور ، وإخباركم بذلك لا ينافى قبول قوله دون أقوالكم فى ذلك ، إذ يمكن إصابتكم فى قولكم : هو أعلم منا ، وخطؤكم فى قولكم : نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما ينازعنا فيه من المسائل التى هو أعلم بها منا ، بل خطؤكم فى هذا أظهر .

والانسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحراثة والنساجة والبناء والخياطة وغير ذلك من الصناعات ، وإن لم يكن عالما بتفاصيل تلك الصناعة ، فإذا تنازع هو وذلك الذى هو أعلم منه لم يكن تقديم قول الأعلم منه فى موارد النزاع قدحا فيما علم به أنه أعلم منه .

ومن المعلوم أن مباينة الرسول ﷺ لذوى العقول أعظم من مباينة أهل العلم بالصناعات العلمية والعملية والعلوم العقلية الاجتهادية كالطب والقيافة والخرص والتقويم لسائر الناس ، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالما بتلك الصناعات العلمية والعملية كعلم أربابها بها ، ولا يمكن من لم يجعله الله رسولا إلى الناس أن يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولا إلى الناس ، فإن النبوة لا تنال بالاجتهاد ، كما هو مذهب أهل الملل ، وعلى قول من يجعلها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم فإنها عندهم أصعب الأمور ، فالوصول إليها أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية .

وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الانسان بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أخبر بشىء ، ووجد فى عقله ما ينازعه فى خبره — كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه ، وأن لا يقدم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه ، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه ، وأن التفاوت الذى بينهما فى العلم بذلك أعظم من التفاوت الذى بين العامة وأهل العلم بالطب .

فإذا كان عقله يوجب أن ينقاد لطبيب يهودى فيما أخبره به من مقدرات من الأغذية والأشربة والأضمدة والمسهلات ، واستعمالها على وجه مخصوص ، مع ما فى ذلك من الكلفة والألم ، لظنه أن هذا أعلم بهذا منى ، وأنى إذا صدقته كان ذلك أقرب إلى حصول الشفاء لى ، مع علمه بأن الطبيب يخطىء كثيرا ، وأن كثيرا من

الناس لا يشفى بما يصفه الطبيب ، بل قد يكون استعماله لما يصفه سببا فى هلاكه ، ومع هذا فهو يقبل قوله ويقلده ، وإن كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه ، فكيف حال الخلق مع الرسل عليهم الصلاة والسلام ؟! .

والرسل صادقون مصدوقون لا يجوز أن يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به قط ، والذين يعارضون أقوالهم بعقولهم عندهم من الجهل والضلال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال ، فكيف يجوز أن يعارض ما لم يخطىء قط بما لم يصب فى معارضته له قط ؟ .

فإن قيل : فالشهود إذا عدلوا شخصا ثم عاد ذلك المعدل فكذبهم كان تصديقه فى جرحهم جرحا فى طريق تعديله .

قيل : ليس هذا وزان مسألتنا ، فإن المعدل إما أن يقول : هم فساق لا يجوز قبول شهادتهم ، وإما أن يقول : هم فى هذه الشهادة المعينة أخطأوا أو كذبوا ، فإن جرحهم مطلقا كان نظير هذا أن يكون الشرع قد قدح فى دلالة العقل مطلقا ، وليس الأمر كذلك ، فإن الأدلة الشرعية لا تقدح فى جنس الأدلة العقلية .

وإما إذا قدح فى شهادة معينة من شهادات مزكيه ، وقال : انهم أخطأوا فيها ، فهذا لا يعارض تزكيتهم له باتفاق العقلاء ، فإن المزكى للشاهد ليس من شرطه أن لا يغلط ، ولا يلزم من خطئه فى شهادة معينة خطؤه فى تعديل من عدله ، وفى غير ذلك من الشهادات .

وإذا قال المعدل المزكى فى بعض شهادات معدله ومزكيه : قد أخطأ فيها ، لم يضره هذا باتفاق العقلاء ، بل الشاهد العدل قد ترد شهادته لكونه خصما ، أو ظنينا لعداوة أو غيرها ، وإن لم يقدح ذلك فى سائر شهاداته ، فلوا تعارضت شهادة المعدّل والمعدّل وردت شهادة المعدّل لكونه خصما أو ظنينا لم يقدح ذلك فى شهادة الآخر وعدالته ، فالشرع إذا خالف العقل فى بعض موارد النزاع ونسبه فى ذلك إلى الخطأ والغلط ، لم يكن ذلك قدحا فى كل ما يعلمه العقل ، ولا فى شهادته له بأنه صادق مصدوق .

ولو قال المعدّل : إن الذى عدلنى كذب فى هذه الشهادة المعينة ، فهذا أيضا

ليس نظيرا لتعارض العقل والسمع ، فإن الأدلة السمعية لا تدل على أن أهل المعقول الذين حصلت لهم شبه خالفوا بها الشرع تعمدوا الكذب فى ذلك .

وهب أن الشخص الواحد والطائفة المعينة قد تتعمد الكذب ، لكن جنس الأدلة المعارضة لا توصف بتعمد الكذب .

وأيضا فالشاهد إذا صرح بتكذيب معدِّليه لم يكن تكذيب المعدِّل من عدله فى قضية معينة مستلزما للقدح فى تعديله ، لأنه يقول : كان عدلا حين زكانى ، ثم طرأ عليه الفسق ، فصار يكذب بعد ذلك ، ولا ريب أن العدول إذا عدلوا شخصا ، ثم حدث ما أوجب فسقهم ، لم يكن ذلك قادحا فى تعديلهم الماضى ، كما لا يكون قادحا فى غير ذلك من شهاداتهم .

فتبين أن تمثيل معارضة الشرع للعقل بهذا ليس فيه حجة على تقديم آراء العقلاء على الشرع بوجه من الوجوه .

وأيضا فإذا سلم أن هذا نظير تعارض الشرع والعقل فيقال : من المعلوم أن الحاكم إذا سمع جرح المعدِّل وتكذيبه لمن عدله فى بعض ما أخبر به لم يكن هذا مقتضيا لتقديم قول الذين زكوه ، بل يجوز أن يكونوا صادقين فى تعديله ، كاذبين فيما كذبهم فيه ، ويجوز أن يكونوا كاذبين فى تعديله ، وفى هذا ، ويجوز أن يكونوا كاذبين فى تعديله ، صادقين فى هذا ، سواء كانوا متعمدين للكذب أو مخطئين ، وحينئذ فالحاكم يتوقف حتى يتبين له الأمر ، لا يرد قول الذين عدلوه بمجرد معارضته لهم ، فلو كان هذا وزان تعارض العقل والشرع لكان موجب ذلك الوقف دون تقديم العقل .

تناقض القول بتقديم العقل عند التعارض

الوجـه السـابع

أن يقال : تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض ، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف ، فوجب الثانى دون الأول ، وذلك لأن كون الشىء معلوما بالعقل ، أو غير معلوم بالعقل ، ليس هو صفة لازمة لشىء من الأشياء ،

بل هو من الأمور النسبية الإضافية ، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله ، وقد يعلم الانسان فى حال بعقله ما يجهله فى وقت آخر .

والمسائل التى يقال أنه قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه العقلاء ، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا ، بل كل من العقلاء يقول : أن العقل أثبت ، أو أوجب ، أو سوغ ما يقول الآخر : أن العقل نفاه ، أو أحاله ، أو منع منه ، بل قد آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون أنه من العلوم الضرورية ، فيقول هذا : نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر : أنه غير معلوم بالضرورة العقلية .

كما يقول أكثر العقلاء : نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئى من غير معاينة ومقابلة ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن .

ويقول أكثر العقلاء : إنا نعلم أن حدوث حادث بلا سبب حادث ممتنع ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن .

ويقول أكثر العقلاء : إن كون الموصوف عالما بلا علم قادرا بلا قدرة حيا بلا حياة ممتنع فى ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون فى ذلك .

ويقول أكثر العقلاء : إن كون العقل والعاقل والمعقول ، والعشق والعاشق والمعشوق والوجود والموجود ، والوجوب والعناية أمرا واحدا ، هو ممتنع فى ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون فى ذلك .

ويقول جمهور العقلاء : إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم ومحدث ، وأن لفظ الوجود يعمهما ويتناولها ، وأن هذا معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع فى ذلك . .

ويقول جمهور العقلاء : إن حدوث الأصوات المسموعة من العبد (بالقرآن) أمر معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع فى ذلك .

وجمهور العقلاء يقولون : إثبات موجودين ليس أحدهما مباينا للآخر ولا داخلا فيه ، أو إثبات موجود ليس بداخل العالم ولا خارجه معلوم الفساد بضرورة العقل ، ومن الناس من نازع فى ذلك .

وجمهور العقلاء يعلمون أن كون نفس الانسان هى العالمة بالأمور العامة الكلية ، والأمور الخاصة الجزئية معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من نازع فى ذلك ، وهذا باب واسع .

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع ، وليست العقول شيئا واحدا بينا بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس ، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب ، لوجب أن يحال الناس على شىء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ، ولا اتفاق للناس عليه .

وأما الشرع فهو فى نفسه قول الصادق ، وهذه صفة لازمة له ، لا تختلف باختلاف أحوال الناس ، والعلم بذلك ممكن ، ورد الناس إليه ممكن ، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة ، كما قال تعالى : « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا** » (سورة النساء : ٥٩) . فأمر الله تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول ، وهذا يوجب تقديم السمع ، وهذا هو الواجب ، إذ لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا ، وشكا وارتيابا .

ولذلك قال تعالى : « **كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه** » (سورة البقرة : ٢١٣) . فأنزل الله الكتاب حاكما بين الناس فيما اختلفوا فيه ، إذ لا يمكن الحكم بين الناس فى موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء ، ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره ، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره ، ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة ، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط .

وقد تأملت ذلك فى عامة ما تنازع الناس فيه ، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع .

وهذا تأملته فى مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك ، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذى يقال أنه يخالفه : إما حديث موضوع ، أو دلالة ضعيفة ، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح ، فكيف إذا خالفه صريح المعقول ؟ .

ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات[٣٢] العقول ، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه ، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته .

والكلام على هذا على وجه التفصيل مذكور فى موضعه ، فإن أدلة نفاة الصفات والقدر ونحو ذلك ، إذا تدبرها العاقل الفاضل وأعطاها حقها من النظر العقلى ، علم بالعقل فسادها وثبوت نقيضها ، كما قد بيناه فى غير هذا الموضع .

موارد النزاع من الأمور الخفية

الوجه الثامن

أن يقال : المسائل التى يقال أنه قد تعارض فيها العقل والسمع ليست من المسائل البينة المعروفة بصريح العقل ، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعيات الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك ، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا ﷺ شيئا من هذا الجنس ، ولا فى القرآن شيء من هذا الجنس ، ولا يوجد ذلك إلا فى حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب ، أو فى دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع .

فالأول : مثل حديث عرق الخيل الذى كذبه بعض الناس على أصحاب حماد بن سلمة ، وقالوا : إنه كذبه بعض أهل البدع ، واتهموا بوضعه محمد بن شجاع الثلجى ، وقالوا : إنه وضعه ورمى به بعض أهل الحديث ، ليقال عنهم أنهم يروون مثل هذا ، وهو الذى يقال فى متنه : « إنه خلق خيلا فأجراها ، فعرقت ، فخلق

---

(٣٢) المحارات هى ما حارت العقول فى فهمه فتعجز عن إدراكه ، ولكن لا تحكم باستحالته .

نفسه من ذلك العرق[٣٣] » تعالى الله عن فرية المفترين وإلحاد الملحدين ، وكذلك حديث نزوله عشية عرفة إلى الموقف على جمل أورق ، ومصافحته للركبان ، ومعانقته للمشاة ، وأمثال ذلك : هي أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم ، فلا يجوز لأحد أن يدخل هذا وأمثاله في الأدلة الشرعية .

والثاني : مثل الحديث الذي في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « يقول الله تعالى : عبدي مرضتُ فلم تعدني ، فيقول : رَبِ كيف أعودُكَ وأنتَ ربُّ العالمين ؟ فيقول : أما علِمتَ أنَّ عبدِي فلانًا مَرِض ، فلو عدته لوجَدْتني عنده ، عبدِي جُعتُ فلم تطعمني ، فيقول : رب كَيف أُطعمُك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أمَا عَلِمت أن عبدي فلانا جاع ، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي[٣٤] » .

فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول : إن دلالة هذا الحديث مخالفة لعقل ولا سمع ، إلا من يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى ، ومن قال هذا فقد كذب علىّ الحديث . ومن قال أن هذا ظاهر الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب ، فإن الحديث قد فسره المتكلم به ، وبين مراده بيانا زالت به كل شبهة ، وبين فيه أن العبد هو الذي جاع وأكل ومرض وعاده العواد ، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يُعَدْ .

---

(٣٣) أورد السيوطي هذا الحديث ضمن الأحاديث الموضوعة في اللآلي المصنوعة ٣/١ عن الحاكم عن أبي هريرة قال : قيل يا رسول الله مم ربنا ؟ قال : من ماء مرور لا من أرض ولا من سماء ، خلق خيلا فأجراها فعرقت ، فخلق نفسه من ذلك العرق . ثم ذكر السيوطي قول الحاكم بأنه موضوع ، واتهم بوضعه محمد بن شجاع الثلجي ، قال الحاكم : ولا يضع مثل هذا مسلم ، زاد السيوطي : « ولا عاقل » . ثم نقل كلام الذهبي عن ابن شجاع . وذكر ابن عراق هذا الحديث في تنزيه الشريعة ١٤٣/١ ، وذكره محمد بن طاهر الهندي الفتني في تذكرة الموضوعات ، ص ٢٩١ .

(٣٤) ورد هذا الحديث في صحيح مسلم بألفاظ مختلفة ٩٩٠/٤ (كتاب البر والصلة ، باب فضل النبي ﷺ : إن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم مرضت فلم تعدني ، قال : يارب كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده ... ؟ إلخ . وفي مسند أحمد ٤٠٤/٢ (ط . الحلبي) وفيه « حدثنا عبد الله حدثنا أبي حدثنا موسى بن داود قال حدثنا ابن لهيعة عن عبيد الله بن أبي جعفر عن سعيد بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ ... الحديث » .

بل غير هذا الباب من الأحاديث ، كالأحاديث المروية فى فضائل الأعمال على وجه المجازفة ، كما يروى مرفوعا : « أنه من صلى ركعتين فى يوم عاشوراء يقرأ فيهما بكذا وكذا كتب له ثواب سبعين نبيا[٣٥] » ونحو ذلك ، هو عند أهل الحديث من الأحاديث الموضوعة ، فلا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف ، بل موضوع ، بل لا يعلم حديث صحيح عن النبى ﷺ فى الأمر والنهى أجمع المسلمون على تركه ، إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ ، ولا يعلم عن النبى ﷺ حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه ، فضلا عن أن يكون نقيضه معلوما بالعقل الصريح البين لعامة العقلاء ، فإن ما يعلم بالعقل الصريح البين أظهر مما لا يعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية .

فإذا لم يوجد فى الأحاديث الصحيحة ما يعلم نقيضه بالأدلة الخفية كالإجماع ونحوه ، فأن لا يكون فيها ما يعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى ، ولكن عامة موارد التعارض هى من الأمور الخفية المشتبهة التى يحار فيها كثير من العقلاء ، كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله ، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش والكرسى ، وعامة ذلك من أنباء الغيب التى تقصر عقول أكثر العقلاء من تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم ، ولهذا كان عامة الخائضين فيها بمجرد رأيهم إما متنازعين مختلفين ، وإما حيارى منهوكين ، وغالبهم يرى أن إمامه أحذق فى ذلك منه .

ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون إنه من العقليات المعلومة بصريح العقل ، فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات ، مع أن كثيرا منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو ، وتجده لحسن ظنه به يتوقف فى مخالفته ، أو ينسب النقص فى الفهم إلى نفسه ، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن فى المنطق من الخطأ البين ما لا ريب فيه ، كما ذكر فى غير هذا الموضع .

---

(٣٥) جاء فى تذكرة الموضوعات ص ٤٣ الحديث التالى « من صلى يوم عاشوراء أربعين ركعة بعد الظهر ، فى كل ركعة آية الكرسي عشر مرات ، والإخلاص إحدى عشر مرة ، والمعوذتين خمس مرات . وقال : إنه موضوع . وفى اللآلىء : « فضل أربع ركعات بالفاتحة والإخلاص خمسين مرة يوم عاشوراء » . وقال إنه موضوع . انظر : الفوائد المجموعة ، ص ٤٧ .

وأما كلامه وكلام أتباعه : كالاسكندر الأفروديسى ، وبرقلس ، وثامسطيوس ، والفارابى ، وابن سينا ، والسهروردى المقتول ، وابن رشد الحفيد ، وأمثالهم فى الإلهيات ، فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بنى آدم ، بل فى كلامهم من التناقض ما لا يكاد يستقصى .

وكذلك أتباع رؤوس المقالات التى ذهب إليها من ذهب من أهل القبلة ، وإن كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، ففيها أيضا من مخالفة العقل الصريح ما لا يعلمه إلا الله ، كأتباع أبى الهذيل العلاف ، وأبى إسحاق النظام وأبى القاسم الكعبى ، وأبى على وأبى هاشم ، وأبى الحسين البصرى ، وأمثالهم .

وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء ، كأتباع حسين النجار ، وضرار بن عمرو ، مثل أبى عيسى محمد بن عيسى برغوث الذى ناظر أحمد بن حنبل ، ومثل حفص الفرد الذى كان يناظر الشافعى . وكذلك أتباع متكلمى أهل الإثبات كأتباع أبى محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب[٣٦] ، وأبى عبد الله محمد بن عبد الله بن كرام[٣٧] ، وأبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى وغيرهم .

بل هذا موجود فى أتباع أئمة الفقهاء . وأئمة شيوخ العبادة ، كأصحاب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد وغيرهم ، تجد أحدهم دائما يجد فى كلامهم ما يراه هو باطلا ، وهو يتوقف فى رد ذلك ، لاعتقاده أن إمامه أكمل منه عقلا وعلما ودينا ، هذا مع علم كل من هؤلاء أن متبوعه ليس بمعصوم ، وأن الخطأ جائز عليه ، ولا تجد أحدا من هؤلاء يقول : إذا تعارض قولى وقول متبوعى قدمت قولى مطلقا ،

---

(٣٦) هو محمد بن عبد الله بن سعيد بن كَلاَّب (بضم الكاف وتشديد اللام) وإليه تنسب الكلابية ولد سنة ٢٤٠ هـ . أنظر عنه ، لسان الميزان ٢٩٠/٣ طبقات الشافعية ٥١/٢ ، الفهرست ص ٢٥٥ ، الخطط ٣٥٨/٢ ، نهاية الاقدام ص ١٨١ .

(٣٧) هو أبو عبد الله محمد بن كرّام توفى سنة ٢٥٥ ، من مثبتة الصفات وإليه تنسب الكرامية ، وقد مالوا إلى التجسيم والتشبيه .

أنظر عنه : لسان الميزان ٣٥٣/٥ ، ميزان الاعتدال ٢١/٤ ، الفرق بين الفرق ص ١٣٠ التبصير فى الدين ص ٦٥ ، البدء والتاريخ ١٤١/٥ ، الخطط ٣٤٩/٢ .

لكنه إذا تبين له أحيانا الحق فى نقيض قول متبوعه ، أو أن نقيضه أرجح منه قدمه ، لاعتقاده أن الخطأ جائز عليه .

فكيف يجوز أن يقال : إن فى كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة الثابتة عنه ما يعلم زيد وعمرو بعقله أنه باطل ؟ وأن يكون كل من اشتبه عليه شىء مما أخبر به النبى ﷺ قدم رأيه على نص الرسول ﷺ فى أنباء الغيب التى ضل فيها عامة من دخل فيها بمجرد رأيه ، بدون الاستهداء بهدى الله ، والاستضاءة بنور الله الذى أرسل به رسله وأنزل به كتبه ، مع علم كل أحد بقصوره وتقصيره فى هذا الباب ، وبما وقع فيه من أصحابه وغير أصحابه من الاضطراب ؟ .

ففى الجملة : النصوص الثابتة فى الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بيِّن قط ، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب ، وما علم أنه حق ، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق .

بل نقول قولا عاما كليا : أن النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يعارضها قط صريح معقول ، فضلا عن أن يكون مقدما عليها ، وإنما الذى يعارضها شبه وخيالات ، مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة ، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية ، لا براهين عقلية .

ومما يوضح هذا :

إلى عقل من نحتكم عند النزاع ؟[٣٨]

الوجــه التاســع

وهو أن يقال : القول بتقديم الانسان معقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط ، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات ، كل منهم يقول : إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدعى الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه .

---

(٣٨) يشير المؤلف إلى ضرورة الاعتصام بالكتاب والسنة عند الخلاف فى أمر دينى ، خاصة ما يتصل منه بالالهيات ، لأن كل فرد يدعى أن معه عقلا ، وعقله يناقض عقل الآخر ، فلو احتكمنا إلى عقول الناس عند هذا الخلاف لحدثت الفرقة ونشأ التعصب ، وهذا هو ما حدث عند الابتعاد عن الكتاب والسنة .

وهذا من حيث الجملة معلوم ، فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون : إن أصلهم المتضمن نفى الصفات والتكذيب بالقدر ــ الذى يسمونه التوحيد والعدل ــ معلوم بالأدلة العقلية القطعية ، ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون : إن نقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقلية .

بل الطائفتان ومن ضاهاهما يقولون : إن علم الكلام المحض هو ما أمكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع ، كمسألة الرؤية والكلام وخلق الأفعال ، وهذا هو الذى يجعلونه قطعيا ، ويؤثمون المخالف فيه .

وكل من طائفتى النفى والإثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميزون به على كثير من الناس ، وهذا يقول : إن العقل الصريح دل على النفى ، والآخر يقول : العقل الصريح دل على الإثبات .

وهم متنازعون فى المسائل التى دلت عليها النصوص ، كمسائل الصفات والقدر . وأما المسائل المولدة كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام وبقاء الأعراض وغير ذلك ففيها من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه ، وكل منهم يدعى فيها القطع العقلى .

ثم كل من كان عن السنة أبعد كان التنازع والاختلاف بينهم فى معقولاتهم أعظم ، فالمعتزلة أكثر اختلافا من متكلمة أهل الإثبات ، وبين البصريين والبغداديين بينهم من النزاع ما يطول ذكره . والبصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين ، ولهذا كان البصريون يثبتون كون البارىء سميعا بصيرا مع كونه حيا عليما قديرا ، ويثبتون له الإرادة ، ولايوجبون الأصلح فى الدنيا ، ويثبتون خبر الواحد والقياس ، ولا يؤثمون المجتهدين ، وغير ذلك . ثم بين المشايخية والحسينية ــ اتباع أبى الحسين البصرى ــ من التنازع ما هو معروف .

وأما الشيعة فأعظم تفرقا واختلافا من المعتزلة ، لكونهم أبعد عن السنة منهم ، حتى قيل : إنهم يبلغون اثنتين وسبعين فرقة .

وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع ، بل هم أعظم اختلافا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى . والفلسفة التى ذهب إليها الفارابى وابن سينا إنما هى

فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم ، وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه ، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه . وأما سائر طوائف الفلاسفة ، فلو حكى اختلافهم فى علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل طائفة من طوائف أهل القبلة ، والهيئة علم رياضى حسابى هو من أصح علومهم ؛ فإذا كان هذا اختلافهم فيه فكيف باختلافهم فى الطبيعيات أو المنطق ؟ فكيف بالإلهيات ؟ .

واعتبر هذا بما ذكره أرباب المقالات عنهم فى العلوم الرياضية والطبيعية ، كما نقله الأشعرى عنهم فى كتابه فى « مقالات غير الإسلاميين » ، وما ذكره القاضى أبو بكر عنهم فى كتابه فى « الدقائق » ، فإن فى ذلك من الخلاف عنهم أضعاف أضعاف ما ذكره الشهرستانى وأمثاله ممن يحكى مقالاتهم ، فكلامهم فى العلم الرياضى — الذى هو أصح علومهم العقلية — قد اختلفوا فيه اختلافا لا يكاد يحصى ، ونفس الكتاب الذى اتفق عليه جمهورهم — وهو كتاب « المجسطى » لبطليموس[٣٩] — فيه قضايا كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح ، وفيه قضايا ينازعه غيره فيها ، وفيه قضايا مبنية على أرصاد منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب .

وكذلك كلامهم فى الطبيعيات فى الجسم ، وهل هو مركب من المادة والصورة ، أو الأجزاء التى لا تنقسم ، أو ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا ؟ .

وكثير من حذاق النظار حار فى هذه المسائل ، حتى أذكياء الطوائف كأبى الحسين البصرى ، وأبى المعالى الجوينى[٤٠] ، وأبى عبد الله (بن) الخطيب[٤١] —

---

(٣٩) بطليموس القلوذى العالم المشهور صاحب كتاب المجسطى فى الفلك كان فى أيام اندرياسيوس وفى أيام أنطميوس من ملوك الروم وبعد أبرقس بمائتين وثمانين سنة . فأما كتاب المجسطى فهو ثلاث عشرة مقالة . وأول من عنى بتفسيره وإخراجه إلى العربية يحيى بن خالد بن برمك .
أنظر عنه : تاريخ الحكماء ص ٩٥ — ٩٨ ، طبقات الأطباء ص ٣٥ — ٣٨ ، الفهرست لابن النديم ، ص ٢٦٧ — ٢٦٨ ، خطط المقريزى ١/١٥٤ . وانظر منهاج السنة ١/١٢٧ .

(٤٠) هو إمام الحرمين ، أبو المعالى الجوينى ولد بنيسابور سنة ٤١٦ هـ وتوفى بها سنة ٤٧٨ هـ من كبار الأشاعرة تتلمذ عليه الغزالى وأخذ عنه ، أنظر عنه ، تبيين الكذب المفترى ص ٢٧٨ ، طبقات الشافعية ٤/٢٤٩ ، شذرات الذهب ٣/٣٥٨ ، وفيات الأعيان ٢/٣٤١ .

(٤١) وهو المعروف بفخر الدين الرازى ولد سنة ٥٤٤ هـ وتوفى سنة ٦٠٦ هـ من أئمة المذهب الأشعرى الذين مزجوا الفلسفة بعلم الكلام ، له مؤلفاته الكثيرة من أهمها المطالب العالية ، نهاية العقول (مخطوطان) . أنظر عنه وفيات الأعيان ٣/٣٨١ ، شذرات الذهب ٥/٢١ ، طبقات الشافعية ٥/٣٣ ، لسان الميزان ٤/٢٤٦ .

حاروا فى مسألة الجوهر الفرد ، فتوقفوا فيها تارة ، وإن كانوا قد يجزمون بها أخرى ، فإن الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين فى كتابين أو كتاب واحد ، وتارة يحار فيها ، مع دعواهم أن القول الذى يقولونه قطعى برهانى عقلى لا يحتمل النقيض .

وهذا كثير فى مسائل الهيئة ونحوها من الرياضيات ، وفى أحكام الجسم وغيره من الطبيعيات ، فما الظن بالعلم الإلهى ؟ وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يصلون فيه إلى اليقين ، وإنما يتكلمون فيه بالأولى والأحرى والأخلق .

حيرة العقلاء فى مواضع النزاع

وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة ، بل وبالتصوف ، الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حيارى ، كما أنشد الشهرستانى فى أول كتابه[٤٢] لما قال : وقد أشار إلىَّ مَنْ إشارته غُنم ، وطاعته حتم ، أن أجمع له من مشكلات الأصول ، ما أشكل على ذوى العقول ، ولعله استسمن ذا ورم ، ونفخ فى غير ضرم ، لعمرى :

لَقَدْ طُفْتُ فِى تِلْكَ الْمَعَاهِدِ كُلِّهَا ... وَسَيَّرْتُ طَرْفِى بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَالِمِ
فَلَمْ أَرَ إِلَّا وَاضِعًا كَفَّ حَائِرٍ ... عَلَى ذَقَنٍ ، أَوْ قَارِعًا سِنَّ نَادِمِ

وأنشد أبو عبد الله الرازى فى غير موضع من كتبه مثل كتاب « أقسام اللذات » لما ذكر أن هذا العلم أشرف العلوم ، وأنه ثلاث مقامات : العلم بالذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلى كل مقام عقدة .

فعلم الذات عليه عقدة : هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية ؟ .

وعلم الصفات عليه عقدة : هل الصفات زائدة على الذات أم لا ؟ .

وعلم الأفعال عليه عقدة : هل الفعل مقارن للذات أو متأخر عنها ؟ ثم قال : « ومن الذى وصل إلى هذا الباب ، أو ذاق من هذا الشراب ؟ ثم أنشد :

---

(٤٢) هو كتاب نهاية الأقدام فى علم الكلام للشهرستانى طبع بمصر عدة طبعات .

نِهَايَةُ إِقْدَامِ الْعُقُولِ عِقَالُ وَأَكْثَرُ سَعْيِ الْعَالَمِينَ ضَلاَلُ
وَأَرْوَاحُنَا فِي وَحْشَةٍ مِنْ جُسُومِنَا وَحَاصِلُ دُنْيَانَا أَذًى وَوَبَالُ
وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طُولَ عُمْرِنَا سِوَى أَنْ جَمَعْنَا فِيهِ قِيلَ وَقَالُوا

لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عليلا ، ولا تروى غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ، اقرأ فى الإثبات : « **الرحمن على العرش استوى** » (سورة طه : ٥) ، « **إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه** » (فاطر : ١٠) واقرأ فى النفى : « **ليس كمثله شىء** » (الشورى : ١١) ، « **ولا يحيطون به علما** » (طه : ١١٠) « **هل تعلم له سميًا** » (مريم : ٦٥) ، ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى .

وكان بن أبى الحديد (البغدادى) من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة ، وله أشعار فى هذا الباب ، كقوله :

فِيكَ يَا أُغْلُوطَةَ الْفِكْرِ حَارَ أَمْرِى وَانْقَضَى عُمْرِى
سَافَرَتْ فِيكَ الْعُقُولُ ، فَمَا رَبِحَتْ إِلاَّ أَذَى السَّفَرِ
فَلَحَى اللّهُ الْأُلَى زَعَمُوا أَنَّكَ الْمَعْرُوفُ بِالنَّظَرِ
كَذَبُوا ، إِنَّ الَّذِى ذَكَرُوا خَارِجٌ عَنْ قُوَّةِ الْبَشَرِ

هذا مع إنشاده :

وَحَقِّكَ لَوْ أَدْخَلْتَنِى النَّارَ قُلْتُ لِلَّـ ـذِينَ بِهَا : قَدْ كُنْتُ مِمَّنْ يُحِبُّهُ
وَأَفْنَيْتُ عُمْرِى فِى عُلُومٍ كَثِيرَةٍ وَمَا بُغْيَتِى إِلاَّ رِضَاهُ وَقُرْبُهُ
أَمَا قُلْتُمُ : مَنْ كَانَ فِينَا مُجَاهِداً سَيُكْرَمُ مَثْوَاهُ وَيَعْذُبُ شُرْبُهُ ؟
أَمَا رَدَّ شَكَّ ابْنِ الْخَطِيبِ وَزَيْفَهُ وَتَمْوِيهَهُ فِى الدِّينِ إِذْ جَلَّ خَطْبُهُ
وَآيَةُ حُبِّ الصَّبِّ أَنْ يَعْذُبَ الْأَسَى إِذَا كَانَ مَنْ يَهْوَى عَلَيْهِ يَصُبُّهُ

وابن رشد الحفيد يقول فى كتابه الذى صنفه ردا على أبى حامد فى كتابه المسمى « تهافت الفلاسفة » ، فسماه « تهافت التهافت » ، ومن الذى قاله فى الإلهيات ما يعتد به . وأبو الحسن الآمدى فى عامة كتبه هو واقف فى المسائل الكبار يزيف

حجج الطوائف ويبقى حائرا واقفا . والخونجى[43] المصنف فى أسرار المنطق الذى سمى كتابه « كشف الأسرار » يقول لما حضره الموت : « أموت ولم أعرف شيئا إلا أن الممكن يفتقر إلى الممتنع ، ثم قال : الافتقار وصف سلبى ، أموت ولم أعرف شيئا » — (حكاه عنه التلمسانى وذكر أنه سمعه منه وقت الموت) .

ولهذا تجد أبا حامد — مع فرط ذكائه وتألهه ، ومعرفته بالكلام والفلسفة ، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف — ينتهى فى هذه المسائل إلى الوقف ، ويحيل فى آخر أمره على طريقة أهل الكشف[44] ، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث ، ومات وهو يشتغل فى صحيح البخارى .

والحذاق يعلمون أن تلك الطريقة التى يحيل عليها لا توصل إلى المطلوب ، ولهذا لما بنى على قول النفاة من سلك هذه الطريق ، كابن عربى وابن سبعين وابن الفارض[45] وصاحب « خلع النعلين[46] » والتلمسانى[47] وأمثالهم — وصلوا إلى

(43) الخونجى هو محمد بن ناماور (بن عبد الملك) أبو عبد الله الخونجى ، فارسى الأصل ، انتقل إلى مصر وتولى القضاء بها . انظر ترجمته فى : عيون الأنباء ١٢٠/٢ ، وفيها أنه توفى فى ٥ رمضان سنة ٦٤٦ هـ ، مفتاح السعادة ١٤٦/١ وفيها أنه (محمد بن باماورين) ، شذرات الذهب ٢٣٦/٥ ، الأعلام ٣٤٤/٧ .

(44) رجع الغزالى فى آخر عمره إلى طريقة أهل الكشف ، بعد أن فقد ثقته بطرق الفلاسفة والمتكلمين وأهل التعليم الباطنية ، ورأى أن هذه الطريق هى الوسيلة الموصلة إلى المطلوب كما أخبر بذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » . وانظر خاصة : ص ١٢٢ وما بعدها من « المنقذ » بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود (الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥ هـ) .

(45) أبو حفص عمر بن على بن مرشد بن على ، شرف الدين بن الفارض الحموى الأصل ، المصرى المولد والدار والوفاة ، يلقب بسلطان العاشقين ، ولد سنة ٥٧٦ هـ ، وتوفى سنة ٦٣٢ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ١٢٦/٣ — ١٢٧ ، ميزان الاعتدال ٢٦٦/٢ ، شذرات الذهب ١٤٩/٥ — ١٥٣ ، لسان الميزان ٣١٧/٤ — ٣١٩ ، الأعلام ٢١٦/٥ — ٢١٧ . وانظر للأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى كتاب (ابن الفارض والحب الإلهى) ط . القاهرة ، ١٩٤٥/١٣٦٤ ، كتاب (سلطان العاشقين) سلسلة أعلام العرب ، مارس ١٩٦٣ .

(46) هو أحمد بن الحسين بن قسى ، رومى الأصل ، من بادية شلب ، استعرب وتأدب وقال الشعر ، ثم عكف على الوعظ وكثر مريدوه فادعى أنه المهدى وتسمى بالإمام . ثار على دولة الملثمين واشترك فى الأحداث السياسية إلى أن قتل سنة ٥٤٦ هـ . انظر ترجمته فى : الحلة السيراء ص ١٩٩ — ٢٠٢ ، الأعلام ١١٣/١ — ١١٤ . وكتابه « خلع النعلين » طبع أخيرا ببيروت .

(47) هو عفيف الدين سليمان بن عبد الله بن على الكوفى التلمسانى ، انظر ترجمته فى : فوات الوفيات ٣٦٣/١ — ٣٦٦ ، وفيه : « كان كوفى الأصل ، وكان يدعى العرفان ، قال قطب الدين أبونينى : رأيت جماعة ينسبونه إلى رقة الدين ، والميل إلى مذهب النصيرية » ، البداية والنهاية ٣٢٦/١٣ ، النجوم الزاهرة ٣٩/٨ — ٤١ ، الأعلام ١٩٣/٣ (وذكر من مؤلفاته شرح مواقف النفرى والصواب النفرى) .

ما يعلم فساده بالعقل والدين ، مع دعواهم أنهم أئمة المحققين .

ولهذا تجد أبا حامد فى مناظرته للفلاسفة إنما يبطل طرقهم ولا يثبت طريقة معينة ، بل هو كما قال : « نناظرهم — يعنى مع كلام الأشعرى — تارة بكلام المعتزلة — وتارة بكلام الكرامية ، وتارة بطريقة الواقفة » ، وهذه الطريق هى الغالب عليه فى منتهى كلامه .[48]

وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية فإنما يناظرهم بها من كان خبيرا بها وبأقوالهم التى تناقضها ، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح .

وهكذا كل من أمعن فى معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التى تعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها وكمال المعرفة بما فيها وبالأقوال التى تنافيها ، فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه ، وإنما تفيده الشك والحيرة .

بل هؤلاء الفضلاء الحذاق الذين يدعون أن النصوص عارضها من معقولاتهم ما يجب تقديمه تجدهم حيارى فى أصول مسائل الإلهيات ، حتى مسألة وجود الرب تعالى وحقيقته حاروا فيها حيرة أوجبت أن يتناقض هذا ، كتناقض الرازى ، وأن يتوقف هذا ، كتوقف الآمدى[49] ، ويذكرون عدة أقوال يزعمون أن الحق ينحصر فيها ، وهى كلها باطلة .

وقد حكى عن طائفة من رؤس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة ،

---

(48) يقول الغزالى فى التهافت : « فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ، ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص » . انظر : تهافت الفلاسفة للغزالى ص 68 — 69 بتحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، 1955 .

(49) كثيرا ما كان ينتهى الآمدى فى المسائل الكبار إلى الحيرة وعدم القطع برأى ، يتضح ذلك من موقفه فى مسألة النفس حيث قال بعد أن ذكر آراء الفلاسفة : « ... لا سبيل إلى القطع فى شىء مما قيل من المذاهب فى حقيقة النفس الانسانية المدركة العاقلة ، وإن كان الحق غير خارج عنها ، فعليك بالاجتهاد فى تعيينه وإظهاره . هذا ما عندى ولعل عند غيرى غيره » (الأبكار 2/211 أ) .

وفى مسألة وحدة الكلام عند الأشعرى مع انقسامه إلى أمر ونهى وخبر واستخبار يذكر اعتراض الخصوم على ذلك والردود عليها ، ثم يقول : « ... والحق أن ما ذكروه من الاشكال على القول بوحدة الكلام فمشكل ، وعسى أن يكون عند غيرى حله » (الأبكار 1/98 أ) ، وانظر أيضا موقفه من مسألة العلم الحادث فى (الأبكار 1/10 أ) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم 1603 علم الكلام .

وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين ، حتى لا يعرف الحق من الباطل ، ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه هم من الأدلة .

وقد حكى لى أن بعض الأذكياء — وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلده ومن أفضل أهل زمانه فى الكلام والفلسفة ، وهو ابن واصل الحموى[50] — أنه قال : « اضطجع على فراش ، واضع الملحفة على وجهى ، وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر ، ولم يترجح عندى شيء » . ولهذا انتهى أمره إلى كثرة النظر فى الهيئة ، لكونه تبين له فيه من العلم ما لم يتبين له فى العلوم الإلهية .

ولهذا تجد كثيرا من هؤلاء لما لم يتبين له الهدى فى طريقه نكص على عقبيه ، فاشتغل باتباع شهوات الغي فى بطنه وفرجه أو رياسته وماله ونحو ذلك ، لعدم العلم واليقين الذى يطمئن إليه قلبه ، وينشرح له صدره .

وفى الحديث المأثور عن النبى ﷺ : « إن أخوف ما أخاف علَيكم شهوات الغي فى بطونكم وفروجكم ، ومضلات الفتن »[51] . وهؤلاء المعرضون عن الطريقة النبوية السلفية يجتمع فيهم هذا وهذا : إتباع شهوات الغي ، ومضلات الفتن ، فيكون فيهم منّ الضلال والغي بقدر ما خرجوا عن الطريق الذى بعث الله به رسوله .

ولهذا أمرنا الله أن نقول فى كل صلاة : « **اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين** » . وقد صح عن النبى ﷺ

---

(٥٠) أبو عبد الله المازنى التميمى الحموى مؤرخ عالم بالمنطق أقام بمصر ولقب بقاضى القضاة ، ومن أهم كتبه « مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب » ، « التاريخ الصالحى » ، « شرح ما استغلق من ألفاظ كتاب الجمل فى المنطق » . ولد سنة ٦٠٤ هـ بحماة وتوفى بها سنة ٦٩٧ هـ . أنظر ترجمته فى : نكت الهميان ، ص ٢٥٠ ، بغية الوعاة ص ٤٤٠ ، تاريخ ابن الوردى ٢٤٤/٢ ، الوافى بالوفيات ٨٥/٣ ، دائرة المعارف الإسلامية ٢٩٩/١ ، آداب اللغة ١٧٢/٣ ، الأعلام ٤/٧ ، معجم المؤلفين : ١٦/١٠ .

(٥١) ورد الحديث عن أبى برزة الأيسلمى رضى الله عنه فى (المسند ، ط . الحلبى ٤٢٠/٤) من طريقين ولفظ الأول : « عن أبى برزة الأسلمى . قال أبو الأشهب ، لا أعلمه إلا عن النبى ﷺ ، قال : إن مما أخشى عليكم شهوات الغي فى بطونكم وفروجكم ، ومضلات الفتن » . ولفظ الثانى (بنفس الصفحة) : « عن أبى برزة عن النبى ﷺ : إن مما أخشى ... ومضلات الهوى . ورواه الهيثمى فى الزوائد ٣٠٥/٧ — ٣٠٦ . وقال : « رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح » .

أنه قال : « اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون »[٥٢] .

وكان السلف يقولون : « احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل ، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون » فكيف إذا اجتمع فى الرجل الضلال والفجور ؟ .

ولو جمعت ما بلغنى فى هذا الباب عن أعيان هؤلاء ، كفلان وفلان ، لكان شيئا كثيرا ، وما لم يبلغنى من حيرتهم وشكهم أكثر وأكثر .

وذلك لأن الهدى هو فيما بعث الله به رسله ، فمن أعرض عنه لم يكن مهتديا ، فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقدم مناقضه عليه ؟ .

قال الله تعالى لما أهبط آدم : « **قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يَضِل ولا يَشْقى . ومن أعرض عن ذِكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى . قال رب لم حشرتنى أعمى وقد كنت بصيرا . قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنسى** » (سورة طه : ١٢٣ — ١٢٦)

قال ابن عباس رضى الله عنهما : « تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل فى الدنيا ، ولا يشقى فى الآخرة » ثم قرأ هذه الآية[٥٣] .

وقوله تعالى : « **ومن أعرض عن ذكرى** » يتناول الذكر الذى أنزله ، وهو الهدى الذى جاءت به الرسل ، كما قال تعالى فى آخر الكلام : « **كذلك أتتك آياتنا فنسيتها** » أى تركت اتباعها والعمل بما فيها ، فمن طلب الهدى بغير القرآن ضل ومن اعتز بغير الله ذل . وقد قال تعالى : « **اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء** » (سورة الأعراف : ٣) وقال تعالى : « **وأن هذا صراطى**

---

(٥٢) ورد الحديث فى الترمذى (٧٣/١١ .ط . التازى) ولفظه : « ... فإن اليهود مغضوب عليهم وإن النصارى ضلال » . وقال الترمذى : « حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث سماك بن حرب » . وفى المسند (ط .الحلبى) ٣٧٨/٤ ولفظه « أن اليهود مغضوب عليهم » .

(٥٣) فى تفسير الطبرى (١٤٧/١٦ ط . بولاق) عن عكرمة عن بن عباس قال : « تضمن الله لمن قرأ القرآن واتبع ما فيه ألا يضل فى الدنيا ولا يشقى فى الآخرة » ثم تلا هذه الآية « فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى » وانظر الدر المنثور ٣١١/٤ .

مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » (سورة الأنعام : ١٥٣) .

وفى حديث على رضى الله عنه الذى رواه الترمذى ، ورواه أبو نعيم من عدة طرق ، عن على ، عن النبى ﷺ لما قال : « إنها ستكون فتنة ، قلت : فما المخرجُ منها يا رسول الله ؟ قال : كتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بَعْدَكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لا تزيغُ به الأهواءُ ، ولا تلتبس به الألسنُ ، ولا يَخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه ، ولا تشبع منه العلماء ، من قال به صدق ، ومن عمل به أجر ، ومن حَكم به عَدَل ، ومن دعَا إليه هُدِى إلى صراط مستقيم » وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو سوغ للناظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم ، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى ، فإن الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه ، والمسلمون يشهدون عليه بذلك ، فثبت بشهادته وإقراره على نفسه وشهادة المسلمين ، الذين هم شهداء الله فى الأرض ، أنه لم يظفر من أعرض عن الكتاب ، وعارضه بما يناقضه ، بيقين يطمئن إليه ، ولا معرفة يسكن بها قلبه .

والذين ادعوا فى بعض المسائل أن لهم معقولا صريحا يناقض الكتاب قابلهم آخرون من ذوى المعقولات ، فقالوا : إن قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول ، فصار ما يدعى معارضته للكتاب من المعقول ليس فيه ما يجزم بأنه معقول صحيح : إما بشهادة أصحابه عليه وشهادة الأمة ، وإما بظهور تناقضهم ظهورا لا ارتياب فيه ، وإما بمعارضة آخرين من أهل المعقولات لهم ، بل من تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه .

والناس إذا تنازعوا فى المعقول لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة على أخرى ، بل يرجع فى ذلك إلى الفطر السليمة التى لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هوى ،

فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات ، وإن كان ذلك قد قالته طائفة كبيرة ، لمخالفة طائفة كبيرة لها ، ولم يبق إلا أن يقال : إن كل إنسان له عقل فيعتمد على عقل نفسه ، وما وجده معارضا لأقوال الرسول ﷺ من رأيه خالفه ، وقدم رأيه على نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، ومعلوم أن هذا أكثر ضلالا واضطرابا .

فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا فى الذكاء والنظر إلى الغاية ، وهم ليلهم ونهارهم يكدحون فى معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إما إلى حيرة وارتياب ، وإما إلى اختلاف بين الأحزاب ، فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبلغهم فى الذهن والذكاء ومعرفة ما سلكوه من العقليات ؟ .

فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه ، لم يعارضه إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركب . فالأول : « **كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب** » (سورة النور : ٣٩) . والثانى : « **كظلمات فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور** » (سورة النور : ٤٠) .

وأصحاب القرآن والإيمان فى نور على نور ، قال تعالى : « **وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم . صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ألا إلى الله تصير الأمور** » (سورة الشورى : ٥٢ — ٥٣)

وقال تعالى : « **الله نور السموات والأرض مثل نوره** » إلى آخر الآية (سورة النور : ٣٥) . وقال تعالى : « **فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون** » (سورة الأعراف : ١٥٧) .

فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والحيرة من هؤلاء المعارضين للكتاب المعرضين عنه ، وأهل الجهل المركب أرباب الاعتقادات الباطلة التى يزعمون أنها عقليات . وآخرون ممن يعارضهم يقول : المناقض لتلك الأقوال هو العقليات .

ومعلوم أنه حينئذ يجب فساد أحد الاعتقادين أو كليهما ، والغالب فساد كلا الاعتقادين ، لما فيهما من الإجمال والاشتباه ، وأن الحق يكون فيه تفصيل يبين أن مع هؤلاء حقا وباطلا ، ومع هؤلاء حقا وباطلا ، والحق الذى مع كل منهما هو الذى جاء به الكتاب الذى يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، والله أعلم .

مجادلة أهل الباطل بالتى هى أحسن [٥٤]

الوجـه العاشـر

أن يُعارض دليلهم بنظير ما قالوه ، فيقال : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع للنقيضين ، وتقديم العقل ممتنع ، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل ، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء ، فكان تقديم العقل موجبا عدم تقديمه ، فلا يجوز تقديمه .

وهذا بين واضح ، فإن العقل هو الذى دل على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمخبره ، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلا صحيحا ، وإذا لم يكن دليلا صحيحا لم يجز أن يتبع بحال ، فضلا عن أن يقدم ، فصار تقديم العقل على النقل قدحا فى العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله ، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه ، والقدح فيه يمنع دلالته ، والقدح فى دلالته يقدح فى معارضته ، كان تقديمه عند المعارضة مبطلا للمعارضة ، فامتنع تقديمه على النقل ، وهو المطلوب .

---

(٥٤) يشير هنا المؤلف إلى أن الجدل مع المخالف لا ينبغى أن يكون لمجرد الانتصار عليه وإنما لنبين له أن ما معه من دليل يمكن أن نرد عليه بدليل مثله وهو لا يملك الرد أو الرفض ، ومن شأن الباطل ألا يقوم أمام باطل مثله ، فما بالك لو كان المعارض يملك دليلا هو حق فى ذاته ، ومن هنا فإذا قال الخصم أنا أرد دليل الشرع لأن العقل يرفضه ، يقال له ونحن نرد دليل العقل لأن الشرع يرفضه ، وليس ذلك من المؤلف تماديا فى الخصام وإنما لبيان أن حجة المعارض واهية وأن الدليل ينبغى أن يقبل لكونه قطعيا فى دلالته بصرف النظر عن صفته هل هو عقلى أو شرعى .

وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل فى نفسه .

ومما يوضح هذا أن يقال :

معارضة العقل لما دل العقل على أنه حق دليل على تناقض دلالته ، وذلك يوجب فسادها ، وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها فى نفسها ، وإن لم يعلم صحتها . وإذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساده والآخر لم نعلم فساده كان تقديم ما لم يعلم فساده أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساده ، كالشاهد الذى علم أنه يصدق ويكذب ، والشاهد المجهول الذى لم يعلم كذبه ، فإن تقديم قول الفاسق المعلوم كذبه على قول المجهول الذى لم يعلم كذبه لا يجوز ، فكيف إذا كان الشاهد هو الذى شهد بأنه قد كذب فى بعض شهاداته ؟!

والعقل إذا صدق السمع فى كل ما يخبر به ثم قال : إنه أخبر بخلاف الحق ، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله ، وشهد له بأنه لا يجب قبوله ، وشهد بأن الأدلة السمعية حق ، وأن ما أخبر به السمع فهو حق ، وشهد بأن ما أخبر به السمع ليس بحق ، فكان مثله مثل من شهد لرجل بأنه صادق لا يكذب ، وشهد له بأنه قد كذب ، فكان هذا قدحا فى شهادته مطلقا وتزكيته ، فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية ، فلا يصلح أن يكون معارضا للسمع بحال .

ولهذا تجد هؤلاء الذين تتعارض عندهم دلالة العقل والسمع فى حيرة وشك واضطراب ، إذ ليس عندهم معقول صريح سالم عن معارض مقاوم ، كما أنهم أيضا فى نفس المعقول الذى يعارضون به السمع فى اختلاف وريب واضطراب .

وذلك كله مما يبين أنه ليس فى المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدما على ما جاءت به الرسل ، وذلك لأن الآيات والبراهين دالة على صدق الرسل ، وأنهم لا يقولون على الله إلا الحق ، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب ، لا يجوز أن يستقر فى خبرهم عن الله شيء من الخطأ ، كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم .

فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول عن الله صدق وحق ، لا يجوز أن يكون فى ذلك شيء مناقض لدليل عقلى ولا سمعى . فمتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر

بشيء من ذلك جزم جزما قاطعا أنه حق ، وأنه لا يجوز أن يكون فى الباطن بخلاف ما أخبر به ، وأنه يمتنع أن يعارضه دليل قطعى ، لا عقلى ولا سمعى ، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حجج داحضة ، وشبه من جنس شبه السوفسطائية .

وإذا كان العقل العالم بصدق الرسول قد شهد له بذلك ، وأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل صحيح ، كان هذا العقل شاهدا بأن كل ما خالف خبر الرسول فهو باطل ، فيكون هذا العقل والسمع جميعا شهدا ببطلان العقل المخالف للسمع .

فإن قيل : فهذا يوجب القدح فى شهادة العقل ، حيث شهد بصدق الرسول ، وشهد بصدق العقل المناقض لخبره .

قيل له : عن هذا جوابان :

أحدهما : إنا نحن يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان[55] ، فلا تبطل دلالة العقل ، وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة ، فمن قدم دلالة العقل على السمع يلزمه أن يقدم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع ، وأنه إذا قدم دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها ، وإذا قدم دلالة السمع لم يلزم تناقضها فى نفسها ، وإن لزمه أن لا يعلم صحتها ، وما علم فساده أولى بالرد مما لم نعلم صحته ولا فساده .

والجواب الثانى : أن نقول : الأدلة العقلية التى تعارض السمع غير الأدلة العقلية التى يعلم بها أن الرسول صادق ، وإن كان جنس المعقول يشملها . ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع إنما أبطلنا نوعا مما يسمى معقولا ، لم نبطل كل معقول ، ولا أبطلنا المعقول الذى علم به صحة المنقول ، وكان ما ذكرناه موجبا لصحة السمع وما علم به صحته من العقل .

ولا مناقضة فى ذلك ، ولكن حقيقته أنه قد تعارض العقل الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول ، فقدمنا ذلك المعقول على هذا المعقول ،

---

(٥٥) ذلك لأن الدليل القطعى يؤيد الدليل القطعى الآخر ولا يعارضه وهذا هو شأن العقل الصريح مع الشرع الصحيح .

كما تقدم الأدلة الدالة على صدق الرسول على الحجج الفاسدة والقادحة فى نبوات الأنبياء ، وهى حجج عقلية .

بل شبهات المبطلين القادحين فى النبوات قد تكون أعظم من كثير من الحجج العقلية التى يعارض بها خبر الأنبياء عن أسماء الله وصفاته وأفعاله ومعاده ، فإذا كان تقديم الأدلة العقلية الدالة على أنهم صادقون فى قولهم : « إن الله أرسلهم » مقدمة على ما يناقض ذلك من العقليات ، كذلك كان تقديم هذه الأدلة العقلية المستلزمة لصدقهم فيما أخبروا به مقدمة على ما يناقض ذلك من العقليات ، وعاد الأمر إلى تقديم جنس من المعقولات على جنس .

وهذا متفق عليه بين العقلاء ، فإن الأدلة العقلية إذا تعارضت فلابد من تقديم بعضها على بعض ، ونحن نقول : لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان : لا عقليان ولا سمعيان ، ولا سمعى وعقلى ، ولكن قد ظن من لم يفهم حقيقة القولين تعارضهما لعدم فهمه لفساد أحدهما .

فإن قيل : نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة ، إما لكذب الناقل عن الرسول ، أو خطئه فى النقل ، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل فى محل النزاع .

قيل : هذا معارض بأن يقال : نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماتها ، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية .

ومما يبين ذلك أن يقال : دلالة السمع على مواقع الإجماع مثل دلالته على موارد النزاع ، فإن دلالة السمع على علم الله تعالى وقدرته وإرادته وسمعه وبصره ، كدلالته على رضاه ومحبته وغضبه واستوائه على عرشه ونحو ذلك ، وكذلك دلالته على عموم مشيئته وقدرته كدلالته على عموم علمه .

فالأدلة السمعية لم يردّها من ردّها لضعف فيها وفى مقدماتها ، لكن لاعتقاده

أنها تخالف العقل ، بل كثير من الأدلة السمعية التى يردونها تكون أقوى بكثير من الأدلة السمعية التى يقبلونها . وذلك لأن تلك لم يقبلوها لكون السمع جاء بها ، لكن لاعتقادهم أن العقل دل عليها ، والسمع جعلوه عاضدا للعقل ، وحجة على من ينازعهم من المصدقين بالسمع ، ولم يكن هو عمدتهم ولا أصل علمهم ، كما صرح بذلك أئمة هؤلاء المعارضين لكتاب الله وسنة رسوله بآرائهم .

وإذا كان كذلك ، تبين أن ردهم الأدلة السمعية المعلومة الصحة بمجرد مخالفة عقل الواحد ، أو لطائفة منهم ، أو مخالفة ما يسمونه عقلا لا يجوز ، إلا أن يبطلوا الأدلة السمعية بالكلية ، ويقولون : أنها لا تدل على شيء ، وأن إخبار الرسول عما أخبر به لا يفيد التصديق بثبوت ما أخبر به ، وحينئذ فما لم يكن دليلا لا يصلح أن يجعل معارضا .

والكلام هنا إنما هو لمن علم أن الرسول صادق ،وأن ما أخبر به ثابت ، وأن إخباره لنا بالشى يفيد تصديقنا بثبوت ما أخبر به ، فمن كان هذا معلوما له امتنع أن يجعل العقل مقدما على خبر الرسول ﷺ ، بل يضطره الأمر إلى أن يجعل الرسول يكذب أو يخطىء ، تارة فى الخبريات ، ويصيب أو يخطىء أخرى فى الطلبيات . وهذا تكذيب للرسول ، وإبطال لدلالة السمع ، وسد لطريق العلم بما أخبر به الأنبياء والمرسلون ، وتكذيب بالكتاب وما أرسل الله تعالى به رسله .

وغايته إن أحسن المقال : أن يجعل الرسول مخبرا بالأمور على خلاف حقائقها لأجل نفع العامة[٥٦] . ثم إذا قال ذلك امتنع أن يستدل بخبر الرسول على شيء ، فعاد الأمر جذعا ، لأنه إذا جوز على خبر الرسول التلبيس كان كتجويزه عليه الكذب ، وحينئذ فلا يكون مجرد إخبار الرسول موجبا للعلم بثبوت ما أخبر به ، وهذا ــ وإن كان زندقة وكفرا وإلحادا ــ فهو باطل فى نفسه ، كما قد بين فى غير هذا الموضع .

فنحن فى هذا المقام إنما نخاطب من يتكلم فى تعارض الأدلة السمعية والعقلية ممن يدعى حقيقة الإسلام من أهل الكلام ، الذين يلبسون على أهل الإيمان بالله

---

(٥٦) كما صرح بذلك ابن سينا فى رسالته « الأضحوية » وقد سبقت الإشارة إلى ذلك .

ورسوله ، وأما من أفصح بحقيقة قوله ، وقال : إن كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم بغيب ، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به ، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته ، وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك — فهذا لكلامه مقام آخر .

فإن الناس فى هذا الباب أنواع :

منهم من يقر بما جاء به السمع فى المعاد دون الأفعال والصفات

ومنهم من يقر بما جاء به السمع فى بعض أمور المعاد دون بعض .

ومنهم من يقر بذلك فى بعض الصفات والمعاد مطلقا دون الأفعال وبعض الصفات .

ومنهم من لا يقر بحقيقة شىء من ذلك لا فى الصفات ولا فى المعاد .

ومنهم من لا يقر بذلك أيضا فى الأمر والنهى ، بل يسلك طريق التأويل فى الخبر والأمر جميعا لمعارضة العقل عنده ، كما فعلت القرامطة الباطنية . وهؤلاء أعظم الناس كفرا وإلحادا .

والمقصود هنا أن من أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكنه أن يعارضه بالعقل البتة ، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع ، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضة ، فلا يصلح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته .

فإن قال : أنا أشهد بصحته ما لم يعارض العقل .

قيل : هذا لا يصح لوجوه :

أحدها : أن الدليل العقلى دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقا ، فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض .

الثانى : أنك إن جوزت عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق بشىء منه ، لجواز أن يكون فى عقل غيرك ما يدل على فساده ، فلا تكون قد علمت بعقلك صحته البتة ، وأن تقول : أنك علمت صحته بالعقل .

الثالث : أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له ، سواء كان حقا أو باطلا ، فإذا جوز المجوز أن يكون فى المعقولات ما يناقض خبر الرسول لم يثق بشىء من أخبار الرسول ، لجواز أن يكون فى المعقولات التى لم تظهر له بعد ما يناقض

ما أخبر به الرسول . ومن قال : أنا أُقِر من الصفات بما لم ينفه العقل ، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل ، لم يكن لقوله ضابط ، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى ، وما كان مشروطا بعدم ما لا ينضبط ، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان .

ولهذا تجد من تعود معارضة الشرع بالرأى لا يستقر فى قلبه الإيمان ، بل يكون كما قال الأئمة : إن علماء الكلام زنادقة ، وقالوا : قَلَّ أحد نظر فى الكلام إلا كان فى قلبه غل على أهل الإسلام ، ومرادهم بأهل الكلام من تكلم فى الله بما يخالف الكتاب والسنة .

ففى الجملة : لا يكون الرجل مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانا جازما ، ليس مشروطا بعدم معارض ، فمتى قال : أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره لم يكن مؤمنا به . فهذا أصل عظيم تجب معرفته ، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق .

الرابع : أنهم قد سلموا أنه يعلم بالسمع أمور . كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام : منها ما لا يعلم إلا بالعقل ، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع ، ومنها ما يعلم بالسمع والعقل .

وهذا التفسير حق فى الجملة ، فإن من الأمور الغائبة عن حس الإنسان ما لا يمكن معرفته بالعقل ، بل لا يعرف إلا بالخبر .

طرق العلم ثلاثة

وطرق العلم ثلاثة : الحس ، والعقل ، والمركب منهما كالخبر . فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر ، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر ، وما يعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

وهذا التقسيم يجب الإقرار به ، وقد قامت الأدلة اليقينة على نبوات الأنبياء ، وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يعلم إلا بالخبر ، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم .

ونفس النبوّة تتضمن الخبر ، فإن النبوّة مشتقة من (الإنباء) وهو الإخبار بالمغيب . فالنبى يخبر بالمغيب ويخبرنا بالغيب ، ويمتنع أن يقوم دليل صحيح على أن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون الخبر ، فلا يمكن أن يجزم بأن كل ما أخبرت به الأنبياء هو منتف . فإنه يمتنع أن يقوم دليل على هذا النفى العام ، ويمتنع أن يقول القائل : كل ما أخبر به الأنبياء ، يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم ، ولهذا كان أكمل الأمم علما المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية ، فمن كذب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق .

والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوّات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة ــ كابن سينا وأمثاله ــ لم يقروا بأن الأنبياء يعلمون ما يعلمونه بخبر يأتيهم عن الله ، لا بخبر ملك ولا غيره ، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية ، لكونهم أكمل من غيرهم فى قوة الحدس ، ويسمون ذلك القوة القدسية ، فحصروا علوم الأنبياء فى ذلك .

وكان حقيقة قولهم : أن الأنبياء من جنس غيرهم ، وأنهم لم يعلموا شيئا بالخبر ، ولهذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئا بخبر الأنبياء ، بل يقولون : أنهم خاطبوا الناس بطريق التخييل لمنفعة الجمهور . وحقيقة قولهم : أنهم كذبوا لمصلحة الجمهور . وهؤلاء فى الحقيقة يكذبون الرسل ، فنتكلم معهم فى تحقيق النبوة على الوجه الحق ، لا فى معارضة العقل والشرع .

وهذا الذى ذكرته مما سرح به فضلاؤهم ، يقولون : إن الرسل إنما ينتفع بخبرهم الجمهور فى التخييل ، لا ينتفع بخبرهم أحد من العامة والخاصة فى معرفة الغيب ، بل الخاصة عندهم تعلم ذلك بالعقل المناقض لأخبار الأنبياء ، والعامة لا تعلم ذلك لا بعقل ولا خبر ، والنبوة إنما فائدتها تخييل ما يخبرون به للجمهور ، كما يصرح بذلك الفارابى وابن سينا وأتباعهما .

ثم لا يخلو الشخص إما أن يكون مقرا بخبر نبوة الأنبياء ، وأما أن يكون غير مقر ، فإن كان غير مقر بذلك لم نتكلم معه فى تعارض الدليل العقلى والشرعى ، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض ، فمن

لم يقر بصحة دليل عقلي البتة لم يخاطب فى معارضة الدليل العقلي والشرعي ، وكذلك من لم يقر بدليل شرعي لم يخاطب فى هذا التعارض[٥٧] .

ومن لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلا شرعيا ، فهذا يتكلم معه فى تثبيت النبوات ، فإذا ثبتت فحينئذ يثبت الدليل الشرعي ، وحينئذ فيجب الإقرار بأن خبر الأنبياء يوجب العلم بثبوت ما أخبروا به ، ومن جوّز أن يكون فى نفس الأمر معارض ينفي ما دلت عليه أخبارهم امتنع أن يعلم بخبرهم شيئا ، فإنه ما من خبر أخبروا به و لم يعلم هو ثبوته بعقله إلا وهو يجوز أن يكون فى نفس الأمر دليل يناقضه ، فلا يعلم شيئا مما أخبروا به بخبرهم ، فلا يكون مقرا بنبوّتهم ، ولا يكون عنده شيء يعلم بالسمع وحده ، وهم قد أقروا بأن العلوم ثلاثة : منها ما يعلم بالسمع وحده ، ومنها ما يعلم بالعقل وحده ، ومنها ما يعلم بهما .

وأيضا ، فقد قامت الأدلة العقلية اليقينية على نبوّة الأنبياء ، وأنهم قد يعلمون ما يعلمونه بخبر الله وملائكته ، تارة بكلام يسمعونه من الله كما سمع موسى بن عمران ، وتارة بملائكة تخبرهم عن الله ، وتارة بوحي يوحيه الله ، كما قال تعالى : **« وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء »** (سورة الشورى : ٥١)

فتبين أن تجويزهم أن يكون فى نفس الأمر دليل يناقض السمع يوجب أن لا يكون فى نفس الأمر دليل سمعي يعلم به مخبره ، وهذا مما تبين به تناقضهم — حيث أثبتوا الأدلة السمعية ، ثم قالوا ما يوجب إبطالها ، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية ، ثم قالوا ما يوجب تناقضها ، فإن العقل يعلم به صحة الأدلة السمعية ، فمتى بطلت

---

(٥٧) يصنف المؤلف هنا موقف الناس من النبوة والأنبياء :

أ — فمن الفلاسفة من أنكر النبوة أصلا كالبراهمة .

ب — ومنهم قال أن النبوة مكتسبة وأن النفس الإنسانية تستطيع أن تتنبأ بأمور تخفى على غيرها إذا ما أخذت نفسها بالمجاهدة والرياضة وابن سينا والفارابي كانا يقولان أن الأنبياء لم يصرحوا للجمهور بالحق فى نفسه فى أمور المعاد والذات والصفات وإنما استعملوا معهم أسلوب الرمز والتخييل وأنهم كذبوا على الجمهور فلم يصرحوا لهم بالحقيقة وأن الكذب إذا كان للمصلحة فهو جائز عندهم ومن هنا كانت لغة الأنبياء رمزا وتخييلا على السمع بقدر فهمه فقط لكنه لا يعبر عن الواقع فى نفسه (انظر الرسالة الأضحوية فى أمر المعاد لابن سينا ، تحقيق سليمان دنيا) .

بطل العقل الدال على صحة السمع ، والدليل مستلزم للمدلول ، ومتى انتفى اللازم الذى هو المدلول انتفى ملزومه الذى هو الدليل ، فيبطل العقل ــ وتناقضهم حيث أقروا بنبوّات الأنبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها .

وأيضا ، فالأدلة العقلية توجب الإقرار بنبوّة الأنبياء ، فالقدح فى نبوّة الأنبياء قدح فى الأدلة العقلية ، ومع كون قولهم مستلزما لتناقضهم فهو مستلزم لبطلان الأدلة العقلية والسمعية ، وبطلان النبوّات ، وهذا من أعظم أنواع السفسطة ، فتبين بعض ما فى قولهم من أنواع السفسطة الدالة على فساده ، ومن أنواع التناقض الدالة على جهلهم وتناقض مذاهبهم .

وإن قالوا : نحن لا نعلم شيئا مما دل عليه الشرع من الخبريات ، أو من الخبريات وغيرها ، إلا أن نعلم بالاضطرار أن الرسول أخبر به .

قيل : فيقال لكم على هذا التقدير : فكل ما لا يعلم شخص بالاضطرار أن الرسول أخبر به يجب أن ينفيه إذا قام عنده ما يظنه دليلا عقليا ! .

فإن قالوا : نعم ، لزم أنه يجوز لكل أحد أن يكذّب بما لم يضطر إلى أن الرسول أخبر به ، وإن كان غيره قد علم بالاضطرار أن الرسول أخبر به ، وحينئذ فيلزم من ذلك تجويز تكذيب الرسول ، ونفى الحقائق الثابتة فى نفس الأمر ، والقول بلا علم ، والقطع بالباطل .

وإن قالوا : نحن إنما نجوّز ذلك إذا قام دليل عقلى قاطع

قيل : هذا باطل لوجهين :

أحدهما : إنه إذا لم يعلم بالاضطرار أنه أخبر به كان على قولكم غير معلوم الثبوت ، وحينئذ فإذا قام عنده دلالة ظنية ترجّح النفى أخبر بموجبها ، وإن جوّز أن يكون غيره يعلم باضطرار نقيضها .

الثانى : أن الأدلة العقلية القطعية ليست جنسا متميزا عن غيره ، ولا شيئا اتفق عليه العقلاء ، بل كل طائفة من النظّار تدّعى أن عندها دليلا قطعيا على ما تقوله ، مع أن الطائفة الأخرى تقول : أن ذلك الدليل باطل ، وأن بطلانه يعلم بالعقل .

بل قد تقول : أنه قام عندها دليل قطعي على نقيض قول تلك الطائفة ، وإذا كانت العقليات ليست متميزة ، ولا متفقا عليها ، وجوّز أصحابها فيما لم يعلمه أحدهم بالاضطرار من أخبار الرسول أن يقدّمها عليها — لزم من ذلك تكذيب كلّ من هؤلاء بما يعلم غيره بالاضطرار أن الرسول أخبره به .

ومعلوم أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية ، فإذا جوّز الانسان أن يكون ما علمه غيره من العلوم الضرورية باطلا جوّز أن تكون العلوم الضرورية باطلة ، وإذا بطلت بطلت النظرية ، فصار قولهم مستلزما لبطلان العلوم كلها ، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بما يقولونه ، فهو متضمن لتناقضهم ، ولغاية السفسطة .

وإن قالوا : ما علمنا بالاضطرار أن الرسول أراده أقررنا به ، ولم نجوّز أن يكون في العقل ما يناقضه ، وما علمه غيرنا لم نقربه ، وجوّزنا أن يكون في العقل ما يناقضه — أمكن لتلك الطائفة أن تعارضهم بمثل ذلك ، فيقولون : بل نحن نقر علمنا الضرورى ، ونقدح في علمكم الضرورى بنظرياتنا .

وأيضا ، فمن المعلوم أن من شافهه الرسول بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلمه غيره ، وأن من كان أعلم بالأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره ، وإن لم يكن نبيا ، فكيف بالأنبياء ؟ .

فإن النحاة أعلم بمراد الخليل وسيبويه من الأطباء ، والأطباء أعلم بمراد أبقراط وجالينوس من النحاة ، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء والنحاة ، وكل من هذه الطوائف يعلم بالاضطرار من مراد أئمة الفن ما لا يعلمه غيرهم ، فضلا عن أن يعلمه علما ضروريا أو نظريا .

وإذا كان كذلك فمن له اختصاص بالرسول ، ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده ، يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره ، فإذا جوّز لمن يحصل له هذا العلم الضرورى أن يقوم عنده قاطع عقلي ينفي ما علمه هؤلاء بالاضطرار لزم ثبوت المعارضة بين العلوم النظرية والضرورية ، وأنه يقدّم فيها النظرية ، ومعلوم أن هذا فاسد .

فتبين أن قول هؤلاء يستلزم من تناقضهم وفساد مذاهبهم وتكذيب الرسل

ما يستلزم من الكفر والجهل ، وأنه يستلزم تقديم النظريات على الضروريات ، وذلك يستلزم السفسطة التى ترفع العلوم الضروزية والنظرية .

الخامس : أن الدليل المشروط بعدم المعارض لا يكون قطعيا ، لأن القطعى لا يعارضه ما يدل على نقيضه ، فلا يكون العقل دالا على صحة شيء مما جاء به السمع ، بل غاية الأمر : أن يظن الصدق فيما أخبر به الرسول .

وحينئذ فقولك : أنه « تعارض العقل والنقل » قول باطل ، لأن العقل عندك قطعىٌ ، والشرع ظنى ، ومعلوم أنه لا تعارض بين القطعى والظنى .

فإن قيل : نحن جازمون بصدق الرسول فيما أخبر به ، وأنه لا يخبر إلا بالحق ، لكن إذا احتج محتج على خلاف ما اعتقدناه بعقولنا بشيء مما نقل عن الرسول يقبل هذه المعارضة للقدح : إما فى الإسناد وإما فى المتن .

أما أن نقول : النقل لم يثبت ، إن كان مما لم تعلم صحته ، كما تنقل أخبار الآحاد وما ينقل عن الأنبياء المتقدمين . وأما فى المتن بأن نقول : دلالة اللفظ على مراد المتكلم غير معلومة ، بل مظنونة ، إما فى محل النزاع ، وإما فيما هو أعم من ذلك ، فنحن لا نشك فى صدق الرسول ، بل فى صدق الناقل ، أو دلالة المنقول على مراده .

قيل : هذا العذر باطل فى هذا المقام لوجوه :

أحدهما : أن يقال لكم : فإذا علمتم أن الرسول أراد هذا المعنى ، إما أن تعلموا مراده بالاضطرار ، كما يعلم أنه أتى بالتوحيد والصلوات الخمس والمعاد بالاضطرار ، وإما بأدلة أخرى نظرية ، وقد قام عندكم القاطع العقلى على خلاف ما علمتم أنه أراده ، فكيف تصنعون ؟ .

فإن قلتم : نقدم العقل ، لزمكم ما ذكر من فساد العقل المصدق للرسول ، مع الكفر وتكذيب الرسول .

وإن قلتم : نقدم قول الرسول ، أفسدتم قولكم المذكور الذى قلتم فيه العقل أصل النقل ، فلا يمكن تقديم الفرع على أصله .

وإن قلتم : يمتنع معارضة العقل الصريح بمثل هذا السمع ، لأنا علمنا مراد الرسول قطعا .

قيل لكم : وهكذا يقول كل من علم مراد الرسول قطعا : يمتنع أن يقوم دليل عقلى يناقضه ، وحينئذ فيبقى الكلام : هل دل سمعى قطعى على مورد النزاع أم لا ؟ ويكون دفعكم للأدلة السمعية بهذا القانون باطلا متناقضا .

الوجه الثانى : أنه إذا كنتم لا تردّون من السمع إلا ما لم تعلموا أن الرسول أراده ، دون ما علمتم أن الرسول أراده ، بقى احتجاجكم بكون العقل معارضا للسمع احتجاجا باطلا لا تأثير له .

الثالث : أنكم تدّعون فى مواضع كثيرة أن الرسول جاء بهذا ، وأنّا نعلم ذلك اضطرارا ، ومنازعوكم يدعون قيام القاطع العقلى على مناقض ذلك كما فى المعاد وغيره ، فكذلك يقول منازعوكم فى العلو والصفات : إنّا نعلم اضطرارا مجىء الرسول بهذا ، بل هذا أقوى ، كما بسط فى موضع آخر .

السادس : أن هذا يعارض بأن يقال : دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع ، لأن العقل ضعيف عاجز ، والشبهات تعرض له كثيرا ، وهذه المتاهه والمحارات التى اضطرب فيها العقلاء لا أثق فيها بعقل يخالف الشرع .

ومعلوم أن هذا أولى بالقبول من الأول ، بأن يقال ما يقال فى :

السابع : وهو : أن العقل لا يكون دليلا مستقلا فى تفاصيل الأمور الإلهية واليوم الآخر ، فلا أقبل منه ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافقه ، فإن الشرع قول المعصوم الذى لا يخطىء ولا يكذب ، وخبر الصادق الذى لا يقول إلا حقا ، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض فأنا لا أثق برأيى وعقلى فى هذه المطالب العالية الإلهية ، ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما يعلم العقلاء أنه باطل ، فما من هؤلاء أحد إلا وقد علمت أنه يقول بعقله ما يعلم أنه باطل ، بخلاف الرسل ، فإنهم معصومون ، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يزكه قولهم ذلك المعصوم : خبر الصادق المصدوق .

ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب ، وأليق بأولى الألباب ، من معارضة أخبار الرسول ، الذى علموا صدقه وأنه لا يقول إلا حقا بما يعرض لهم من الآراء والمعقولات ، التى هى فى الغالب جهليات وضلالات .

فإنّا فى هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم ، كما نتنزل إلى اليهودى والنصرانى فى مناظرته ، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله اتباعا لقوله تعالى : **« وجادلهم بالتى هى أحسن »** (سورة النحل : ١٢٥) ، وقوله : **« ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن »** (سورة العنكبوت : ٤٦) .

وإلا فعلمنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول ، ويصدّون به أهل الإيمان عن سواء السبيل — وإن جعلوه من المعقول بالبرهان — أعظم من أن يبسط فى هذا المكان .

وقد تبين بذلك أنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقاً بشرط ، ولا موقوفا على انتفاء مانع ، بل لابد من تصديقه فى كل ما أخبر به تصديقا جازما ، كما فى أصل الإيمان به ، فلو قال الرجل : أنا أؤمن به إن أذن لى أبى أو شيخى ، أو : إلا أن ينهانى أبى أو شيخى — لم يكن مؤمنا به بالاتفاق . وكذلك من قال : أؤمن به إن ظهر لى صدقه ، لم يكن بعد قد آمن به ، ولو قال : أؤمن به إلا أن يظهر لى كذبه ، لم يكن مؤمنا .

ضرورة امتناع المعارض القطعى لخبر الرسول

وحينئذ فلابد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل قطعىّ : لا سمعى ولا عقلى ، وأن ما يظنه الناس مخالفا له إما أن يكون باطلا ، وإما أن يكون مخالفا ، وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليه : فهذا فاسد فى العقل ، كما هو كفر فى الشرع .

ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيمانا مطلقا جازما عاما : بتصديقه فى كل ما أخبر ، وطاعته فى كل ما (أوجب) وأمر ، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل ، وأن من قال : يجب تصديق

ما أدركته بعقلى ، ورد ما جاء به الرسول لرأيى وعقلى ، وتقديم عقلى على ما أخبر به الرسول ، مع تصديقى بأن الرسول صادق فيما أخبر به ، فهو متناقض ، فاسد العقل ، ملحد فى الشرع .

وأما من قال : لا أصدق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلى ، فكفره ظاهر ، وهو ممن قيل فيه : « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » (سورة الأنعام : ١٢٤) ، وقوله تعالى : « فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا » (سورة غافر : ٨٢ — ٨٥) .

ومن عارض ما جاءت به الرسل برأيه فله نصيب من قوله تعالى : « كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب » (سورة غافر : ٣٤) ، وقوله تعالى : « الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار » (سورة غافر : ٣٥) وقوله تعالى : « الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم إن فى صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه » (سورة غافر : ٥٦) ، والسلطان : هو الكتاب المنزّل من السماء ، فكل من عارض كتاب الله المنزّل بغير كتاب الله الذى قد يكون ناسخا له أو مفسرا له ، كان قد جادل فى آيات الله بغير سلطان أتاه .

ومن هذا قوله تعالى : « وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب » (سورة غافر : ٥) ، وقوله تعالى « وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا آياتى وما أنذروا هزوا » (سورة الكهف : ٥٦) ، وأمثال ذلك مما فى كتاب الله تعالى مما يذم به الذين عارضوا رسل الله وكتبه بما عندهم من الرأى والكلام . والبدع مشتقة من الكفر ، فمن عارض الكتاب والسنة بآراء الرجال كان قوله مشتقا من أقوال هؤلا الضّلاّل ، كما قال مالك : أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به

جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هذا[٥٨] ؟ .

فإن قيل : هذا الوجه غايته أنه لا تصح معارضة الشرع بالعقل ، ولكن إذا طعن فى العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع .

قيل : المقصود فى هذا المقام أنه يمتنع تقديم العقل على الشرع ، وهو المطلوب .

وأما ثبوت الشرع فى نفسه وعلمنا به ، فليس هذا مقام إثباته ، ونحن لم ندع أن أدلة العقل باطلة ، ولا أن ما به يعلم صحة السمع باطل ، ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه ، وأن من قال ذلك تناقض قوله ، ولزمه أن لا يكون العقل دليلا صحيحا ، إذ كان عنده العقل يستلزم صحة ما هو باطل فى نفسه ، فلا بد أن يضطره الأمر إلى أن يقول : ما عارضه الدليل العقلى فليس هو عندى دليلا فى نفس الأمر ، بل هو باطل ، فيقال له : وهكذا ما عارضه الدليل السمعى فليس هو دليلا فى نفس الأمر ، بل هو باطل ، وحينئذ فيرجع الأمر إلى أن ينظر فى دلالة الدليل ، سواء كان سمعيا أو عقليا ، فإن كان دليلا قطعيا لم يجز أن يعارضه شىء ، وهذا هو الحق..

وأيضا ، فقد ذكرنا أن مسمّى الدليل العقلى — عند من يطلق هذا اللفظ — جنس تحته أنواع : فمنها ما هو حق ، ومنها ما هو باطل باتفاق العقلاء ، فإن الناس متفقون على أن كثيرا من الناس يدخلون فى مسمّى هذا الاسم ما هو حق وباطل .

وإذا كان كذلك فالأدلة العقلية الدالة على صدق الرسول إذا عارضها ما يقال أنه دليل عقلى يناقض خبره المعين ، ويناقض ما دل على صدقه مطلقا ، لزم أن يكون أحد نوعى ما يسمى دليلا عقليا باطلا .

وتمام هذا بأن يقال :

---

(٥٨) جاء فى « ذم المنطق » للهروى عن إسحاق بن عيسى قال : سمعت مالك بن أنس يعيب الجدال ويقول (كلما جاءنا رجل أجدل من رجل أردنا أن نرد ما جاءنا به نبينا عن جبريل عن الله) انظر صون المنطق للسيوطى ، ص ٥٦ بتحقيق الدكتور على سامى النشار .

الدليل اليقينى هو القطعى فى دلالته

الوجـــه الحادى عشر

إن ما يسميه الناس دليلا من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلا ، وإنما يظنه الظان دليلا ، وهذا متفق عليه بين العقلاء ، فإنهم متفقون على أن ما يسمى دليلا من العقليات والسمعيات قد لا يكون دليلا فى نفس الأمر .

فنقول : أما المتبعون للكتاب والسنة ــ من الصحابة والتابعين وتابعيهم ــ فهم متفقون على دلالة ما جاءا به الشرع فى باب الإيمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر وما يتبع ذلك ، لم يتنازعوا فى دلالته على ذلك ، والمتنازعون فى ذلك بعدهم لم يتنازعوا فى أن السمع يدل على ذلك ، وإنما تنازعوا : هل عارضه من العقل ما يدفع موجبه ؟ وإلا فكلهم متفقون على أن الكتاب والسنة مثبتان للأسماء والصفات ، مثبتان لما جاءا به من أحوال الرسالة والمعاد .

والمنازعون لأهل الإثبات من نفاة الأفعال والصفات لا ينازعون فى أن النصوص السمعية تدل على الإثبات ، وأنه ليس فى السمع دليل ظاهر على النفى . فقد اتفق الناس على دلالة السمع على الإثبات ، وإن تنازعوا فى الدلالة : هل هى قطعية أو ظنية ؟ .

وأما المعارضون لذلك من أهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد من العقليات ، بل كل طائفة تقول فى أدلة خصومها : إن العقل يدل على فسادها ، لا على صحتها ، فالمثبتة للصفات يقولون : إنه يعلم بالعقل فساد قول النفاة ، كما يقول النفاة : أنه يعلم بالعقل فساد قول المثبتة .

ومثبتة الرؤية يقولون : أنه يعلم بالعقل إمكان ذلك ، كما تقول النفاة : أنه يعلم بالعقل امتناع ذلك .

والمتنازعون فى الأفعال هل تقوم به ؟ يقولون : إنه علم بالعقل قيام الأفعال به ، وأن الخلق والإبداع والتأثير أمر وجودى قائم بالخالق المبدع الفاعل .

ثم كثير من هؤلاء يقولون : أن التسلسل إنما هو ممتنع فى العلل ، لا فى الآثار

والشروط ، وخصومهم يقولون : ليس الخلق إلا المخلوق ، وليس الفعل إلا المفعول ، وليس الإبداع والخلق شيئا غير نفس الفعل ونفس المفعول المنفصل عنه ، وأن ذلك معلوم بالعقل ، لئلا يلزم التسلسل .

وكذلك القول فى العقليات المحضة كمسألة الجوهر الفرد ، وتماثل الأجسام ، وبقاء الأعراض ودوام الحوادث فى الماضى أو المستقبل أو غير ذلك ، كل هذه مسائل عقلية قد تنازع فيها العقلاء ، وهذا باب واسع ، فأهل العقليات من أهل النفى والإثبات كل منهم يدعى أن العقل دل على قوله المناقض لقول الآخر وأما السمع فدلالته متفق عليها بين العقلاء .

وإذا كان كذلك قيل : السمع دلالته معلومة متفق عليها ، وما يقال أنه معارض لها من العقل ليست دلالته معلومة متفقا عليها ، بل فيها نزاع كثير ، فلا يجوز أن يعارض ما دلالته معلومة باتفاق العقلاء ، بما دلالته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء .

وأعلم أن أهل الحق لا يطعنون فى جنس الأدلة العقلية ، ولا فيما علم العقل صحته ، وإنما يطعنون فيما يدعى المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة . وليس فى ذلك ـــ ولله الحمد ـــ دليل صحيح فى نفس الأمر ، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء ، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل .

وحينئذ فنقول فى :

كل ما عارض الشرع علم فساده بالعقل

الوجه الثانى عشر

إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده ، وإن لم يعارض العقل ، وما علم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض به لا عقل ولا شرع .

وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حجج المخالفين للسنة من أهل البدع : بأن نبين بالعقل فساد تلك الحجج وتناقضها ، وهذا ـــ ولله الحمد ـــ ما زال الناس يوضحونه ، ومن تأمل ذلك وجد فى المعقول مما يعلم به فساد المعقول المخالف للشرع ما لا يعلمه إلا الله .

الأمور الشرعية فطرية

الوجه الثالث عشر

بأن يقال : الأمور السمعية التي يقال : أن العقل عارضها كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك ، هي مما علم بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء بها ، وما كان معلوما بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلا ، مع كون الرسول رسول الله حقا ، فمن قدح في ذلك وادّعى أن الرسول لم يجيء به ، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين .

علم المُحدِّثين بمقاصد الرسول[٥٩]

الوجه الرابع عشر

أن يقال : إن أهل العناية بعلم الرسول ، العالمين بالقرآن ، وتفسير الرسول ﷺ ، والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم ، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر ، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن ، ونقل الصلوات الخمس والقبلة ، وصيام شهر رمضان . وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر ، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر .

ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني ، سواء كان التواتر لفظيا أو معنويا ، كتواتر شجاعة خالد وشعر حسّان ، وتحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ ، وعلم الأئمة الأربعة ، وعدل العمرين ، ومغازي النبي ﷺ مع المشركين وقتاله أهل

---

(٥٩) يشير المؤلف إلى أن أهل كل صناعة يحرصون على تتبعها وقصد ما يفهمهم منها ، فالأطباء حريصون على نقل أخبار أبقراط المسمى بأبي الطب ، والرياضيون مهتمون بنقل أخبار روجر بيكون مثلا ، والنحاة مهتمون بنقل أخبار سيبويه ، وكذلك أهل الحديث مهتمون بنقل أخبار الرسول ومعرفة أفعاله والوقوف على أحواله ، وقد يتواتر عند أهل كل اختصاص ما لا يتواتر عند الفريق الآخر ولا قبل له بمعرفته إلا إذا سأل أهل العلم في ذلك ، فجهل الفلاسفة والمتكلمين بأقوال الرسول لا ينفيها ولكنه يدل على جهلهم بها ، وكذلك جهل النحاة بأقوال أبقراط لا ينفيها وإنما يدل على جهلهم بها ، وهذا شأن البشر جميعا يعلمون أشياء ويغيب عنهم العلم بأشياء فيسألون عنها إذا أرادوا العلم بها .

الكتاب ، وعدل كسرى ، وطب جالينوس ، ونحو سيبويه . يبين هذا أن أهل العلم والإيمان يعلمون من مراد الله ورسوله بكلامه أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس ، والنحاة من كلام سيبويه ، فإذا كان من ادّعى فى كلام سيبويه وجالينوس ونحوهما ما يخالف ما عليه أهل العلم بالطب والنحو والحساب من كلامهم كان قوله معلوم البطلان ، فمن ادّعى فى كلام الله ورسوله خلاف ما عليه أهل الإيمان كان قوله أظهر بطلانا وفسادا ، لأن هذا معصوم محفوظ .

وجماع هذا : أن يعلم أن المنقول عن الرسول ﷺ شيئان : ألفاظه وأفعاله ، ومعانى ألفاظه ومقاصده بأفعاله ، وكلاهما منه ما هو متواتر عند العامة والخاصة ، ومنه ما هو متواتر عند الخاصة ، ومنه ما يختص بعلمه بعض الناس ، وإن كان عند غيره مجهولا أو مظنونا أو مكذوبا ، وأهل العلم بأقواله كأهل العلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازى والفقه يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يشركهم فى علمهم ، وكذلك أهل العلم بمعانى القرآن والحديث والفقه فى ذلك يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم من معانى الأقوال والأفعال المأخوذة عن الرسول ، كما يتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسيبويه والكسائى والفرّاء وغيرهم ما لايعلمه غيرهم ، ويتواتر عند الأطباء من معانى أقوال أبقراط وجالينوس وغيرهما ما لا يتواتر عند غيرهم ، ويتواتر عند كل أحد من أصحاب مالك والشافعى والثورى والأوزاعى وأحمد وأبى داود وأبى ثور وغيرهم من مذاهب هؤلاء الأئمة ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أتباع رؤوس أهل الكلام والفلسفة من أقوالهم ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أهل العلم بنقلة الحديث من أقوال شعبة ويحيى ابن سعيد وعلى بن المدينى ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل وأبى زرعة وأبى حاتم والبخارى وأمثالهم فى الجرح والتعديل ما لا يعلمه غيرهم ، بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثورى وشعبة وحمّاد بن زيد والليث بن سعد وغير هؤلاء ، وعلى تكذيب محمد بن سعيد المصلوب[٦٠] وأبى البخترى وهب بن وهب

---

(٦٠) محمد بن سعيد الأزدى المصلوب ، قال عنه الدارقطنى إنه متروك . صلبه أبو جعفر على الزندقة . انظر عنه : لسان الميزان ١٧٥/٥ ـــ ١٧٦ ، ميزان الاعتدال ٦٤/٣ .

القاضى[٦١] وأحمد بن عبد الله الجويبارى[٦٢] وأمثالهم .

الدليل إما قطعى وإما غير قطعى

الوجــه الخامس عشــر

أن يقال : كون الدليل عقليا أو سمعيا ليس هو صفة تقتضى مدحا ولا ذما ، ولا صحة ولا فسادا ، بل ذلك يبين الطريق الذى به علم ، وهو السمع أو العقل ، وإن كان السمع لابد معه من العقل ، وكذلك كونه عقليا أو نقليا ، وأما كونه شرعيا فلا يقابل بكونه عقليا ، وإنما يقابل بكونه بدعيا ، إذ البدعة تقابل الشرعة ، وكونه شرعيا صفة مدح ، وكونه بدعيا صفة ذم ، وما خالف الشريعة فهو باطل .

ثم الشرعى قد يكون سمعيا وقد يكون عقليا ، فإن كون الدليل شرعيا يراد به كون الشارع أثبته ودل عليه ، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه ، فإذا أريد بالشرعى ما أثبته الشرع ، فإما أن يكون معلوما بالعقل أيضا ، ولكن الشرع نبّه عليه ودل عليه ، فيكون شرعيا عقليا .

وهذا كالأدلة التى نبّه الله تعالى عليها فى كتابه العزيز ، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله ، وإثبات صفاته وعلى المعاد ، فتلك (كلها) أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل ، وهى براهين ومقاييس عقلية ، وهى مع ذلك شرعية .

وإما أن يكون الدليل الشرعى لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق ، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك شرعيا سمعيا .

---

(٦١) وهو أبى البخترى وهب بن وهب بن كبير بن عبد الله بن زمعة من بنى عبد المطلب ، توفى سنة ٢٠٠ هـ ، متهم بوضع الحديث .

انظر عنه : لسان الميزان ٢٣١/٦ ، الوفيات ٩٠/٥ ـــ ٩٤ ، تاريخ بغداد ٤٥١/١٣ ـــ ٤٥٧ ، ميزان الاعتدال ٢٧٨/٣ ، الأعلام ٩/ ١٥٠ .

(٦٢) وهو أحمد بن عبد الله بن خالد بن موسى بن فارس بن مرداس (أبو عبد الله الجويبارى) قال ابن عدى : كان يضع الحديث لابن كرام على ما يريد ، وقال عنه ابن حبان : دجال من الدجاجلة ، روى عن الأئمة ألوف من الأحاديث ما حدثوا بشىء منها ، وقال النسائى والدارقطنى : كذاب .

انظر عنه : لسان الميزان : ١٩٣/١ ـــ ١٩٤ ، معجم البلدان ١٦٢/١ ـــ ١٦٣ .

وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة فى خبر الصادق فقط ، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه . ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين : العقليات ، والسمعيات ، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة .

وهذا غلط منهم ، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبيّنها ونبّه عليها ، وإن كان من الأدلة العقلية ما يعلم بالعيان ولوازمه ، كما قال تعالى : « **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد** » (سورة فصّلت : ٥٣)

وأما إذا أريد بالشرعى ما أباحه الشرع وأذن فيه ، فيدخل فى ذلك ما أخبر به الصادق ، وما دل عليه ونبّه عليه القرآن ، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات .

والشارع يحرّم الدليل لكونه كذبا فى نفسه ، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة ، فإنه كذب ، والله يحرم الكذب ، لا سيما عليه ، كقوله تعالى : « **ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه** » (سورة الأعراف : ١٦٩)

ويحرّمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم ، كما قال تعالى : « **ولا تقف ما ليس لك به علم** » (سورة الإسراء : ٣٦) ، وقوله تعالى : « **وأن تقولوا على الله مالا تعلمون** » (سورة الأعراف : ٣٣) ، وقوله : « **ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم** » (سورة آل عمران : ٦٦) .

ويحرّمه لكونه جدالا فى الحق بعد ما تبين ، كقوله تعالى : « **يجادلونك فى الحق بعدما تبين** » (سورة الأنفال : ٦) ، وقوله تعالى : « **ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق** » (سورة الكهف : ٥٦) .

وحينئذ فالدليل الشرعى لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعى ، ويكون مقدّما عليه ، بل هذا بمنزلة من يقول : إن البدعة التى لم يشرعها الله تعالى تكون مقدمة على الشرعة التى أمر الله بها ، أو يقول : الكذب مقدم على الصدق ، أو يقول :

خبر غير النبى ﷺ يكون مقدما على خبر النبى ، أو يقول : ما نهى الله عنه يكون خيرا مما أمر الله به ، ونحو ذلك وهذا كله ممتنع .

وأما الدليل الذى يكون عقليا أو سمعيا من غير أن يكون شرعيا ، فقد يكون راجحا تارة ومرجوحا أخرى ، كما أنه قد يكون دليلا صحيحا تارة ، ويكون شبهة فاسدة أخرى ، فما جاءت به الرسل عن الله تعالى إخباراً أو أمرا لا يجوز أن يعارض بشىء من الأشياء ، وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره ، إذ قد يكون حقا تارة وباطلا أخرى ، وهذا مما لا ريب فيه ، لكن من الناس من يدخل فى الأدلة الشرعية ما ليس منها ، كما أن منهم من يخرج منها ما هو داخل فيها ، والكلام هنا على جنس الأدلة ، لا على أعيانها .

الفصل الثاني

من أصول المبتدعة لبس الحق بالباطل

تمهيد

يشرح المؤلف فى هذا الفصل أصلا من أصول الحوار العلمى بين أهل الرأى ، وهو ضرورة الاتفاق على مدلول المصطلح ومعنى اللفظ الذى يستعملونه فى النفى أو الإثبات ، ولما كان هذا الأصل الأهم غائبا عن ذهن المتكلمين والفلاسفة فى حوارهم ، بعضهم مع بعض ، أوقعهم فى خلافات كثيرة ، أوقعت المسلمين بعدهم فى حيرة . ومن المعلوم أن الحق الواضح لا يرفضه عاقل ، وكذلك فإن الباطل الواضح لا يقبله عاقل ، ولكن المشكلة الكبرى تمثلت فى أن هؤلاء وأولئك قد استعملوا ألفاظا التبس فيها الحق بالباطل ، وجعلوا هذه الألفاظ أصلا من أصولهم عارضوا بها صحيح الكتاب والسنة ، ولهذا فإن علماء السلف كانوا يسمونهم : المبتدعة ،. ويحذرون الناس من أقوالهم .

ثم أخذ المؤلف يشرح طريقة الإمام أحمد بن حنبل فى المناظرة التى جرت بينه وبين خصومه فى خلق القرآن ، وقال لهم ابن حنبل : لابد أن تشرحوا معنى اللفظ الذى تستعملونه ، لأنه مجمل ، ومعناه مبهم ، فإن كان معناه حقا قبلناه ، وإن كان معناه باطلا رددناه عليكم ، ولا يحق لكم أن تلزموا المسلمين قبوله ، لأن فى القرآن غناء عنه ، والمناظرة بهذه الألفاظ المجملة لابد أن تشتمل على خطأ ، سواء فى النفى أو فى الإثبات ، وكل من دعى إلى شىء فى أمور الدين — خاصة الإلهيات — بدون

أصل من الكتاب والسنة فقد دعا إلى بدعة وضلالة لا يجب الاستمرار معه فى مناظرته بل الأولى قطع الحديث معه . فإذا أصر على عناده نسأله عن معنى اللفظ فنقبل ما فيه من حق ونرفض ما فيه من باطل ونبين له أن الأولى هو العدول عن الألفاظ المجملة إلى ألفاظ محكمة فى دلالتها ، قطعا للخلاف . وأحكم الألفاظ ما تحدث الله به عن نفسه فى كتابه ، أو أخبر به رسوله ، ولا يصح ترك هذه الألفاظ المحكمة لأجل ما تحدث به هؤلاء من ألفاظ مجملة التبس فيها الحق بالباطل .

تقريب الفصل الثانى

قال شيخ الإسلام[١] :

والبدع التى يعارض بها الكتاب والسنة التى يسميها أهلها كلاميات وعقليات وفلسفيات أو ذوقيات ووجديات وحقائق وغير ذلك ، لابد أن تشمل على لبس حق بباطل وكتمان حق ، وهذا أمر موجود يعرفه من تأمله ، فلا تجد قط مبتدعا إلا وهو يحب كتمان النصوص التى تخالفه ، ويبغضها ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها ، ويبغض من يفعل ذلك ، كما قال بعض السلف : ما ابتدع أحد بدعة إلا نزعت حلاوة الحديث من قلبه . ثم أن قوله الذى يعارض به النصوص لابد (له) أن يلبس فيه حقا بباطل ، بسبب ما يقوله من الألفاظ المجملة المتشابهة .

ولهذا قال الإمام أحمد فى أول ما كتبه فى « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن ، وتأولته على غير تأويله »[٢] مما كتبه فى حبسه ـــ وقد ذكره الخلّال فى كتاب السنة والقاضى أبو يعلى ،.وأبو الفضل التميمى ، وأبو الوفاء بن عقيل ، وغير واحد من أصحاب أحمد ولم ينفه أحد منهم عنه ـــ

---

(١) يرشدنا المصنف هنا إلى أصل هام من أصول الحوار والمناظرة وهو ضرورة استعمال ألفاظ صريحة فى دلالتها على مراد المتكلم بها دون الألفاظ المجملة التى التبس فيها الحق بالباطل وعدم التنبيه إلى هذه القاعدة كان سببا فى كثير من أوجه الخلاف التى نشأت بين المتكلمين والفقهاء .

(٢) حققه المرحوم الدكتور على سامى النشار ضمن مجموعة (عقائد السلف ، ط . منشأة المعارف بالأسكندرية) .

قال فى أوله : « الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يُحيونَ بكتاب الله الموتى ، ويُبصرون بنور الله أهلَ العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أُحيوه ، وكم من تائهٍ ضالٍ قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جُهال الناس بما يشبّهون فنعوذ بالله من فتن المضلين .

والمقصود هنا قوله : « **يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم** » ، وهذا الكلام المتشابه الذى يخدعون به جهال الناس ، هو الذى يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التى يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة ، وتلك الألفاظ تكون (موجودة) مستعملة فى الكتاب والسنة وكلام الناس ، لكن بمعان أخر غير المعانى التى قصدوها هم بها ، فيحصل الاشتباه والإجمال ، كلفظ العقل والعاقل والمعقول ، فإن لفظ (العقل) فى لغة المسلمين إنما يدل على عرض ، إما مسمّى مصدر عقل يعقل عقلا ، وإما قوة يكون بها العقل وهى الغريزة ، وهم يريدون بذلك جوهرا مجردا قائما بنفسه .

وكذلك لفظ (المادة ، والصورة) ، بل وكذلك لفظ : الجوهر ، والعرض ، والجسم ، والتحيز ، والجهة ، والتركيب ، والجزء ، والافتقار ، والعلة ، والمعلول ، والعاشق ، (والعشق) ، والمعشوق ، بل ولفظ (الواحد) فى التوحيد ، بل ولفظ (الحدوث ، والقدم) بل ولفظ (الواجب ، والممكن) ، بل ولفظ (الوجود ، والموجود ، والذات) وغير ذلك من الألفاظ .

وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم ، كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم ، وهذه الألفاظ هى عرفية عرفا خاصا ، ومرادهم بها غير المفهوم منها فى أصل اللغة ، سواء كان ذلك المعنى حقا أو باطلا .

وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلى بيان :

وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم واصطلاحهم فقد يقولون : أنا لا أفهم ما قيل لنا ، أو أن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا ، ويلبسون على الناس بأن الذى عنيناه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالذوق ، ويقولون أيضا : إنه موافق للشرع ، إذا لم يظهروا مخالفة الشرع ، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهاهم ، وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم — مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التى نزل بها القرآن — فقد يفضى إلى مخالفة ألفاظ القرآن فى الظاهر .

هم يعارضون ألفاظ القرآن بألفاظ مجملة[٣]

فإن هؤلاء عبروا عن المعانى التى أثبتها القرآن بعبارات أخرى ليست فى القرآن ، وربما جاءت فى القرآن بمعنى آخر ، فليست تلك العبارات مما أثبته القرآن ، بل قد يكون معناها المعروف فى لغة العرب التى نزل بها القرآن منتفيا باطلا ، نفاه الشرع والعقل ، وهم اصطلحوا بتلك العبارات على معان غير معانيها فى لغة العرب ، فتبقى إذا أطلقوا نفيها لم تدل فى لغة العرب على باطل ، ولكن تدل فى اصطلاحهم الخاص على باطل ، فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا : أنه لم يفهم مرادنا ، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرون عنه أنه قال ما يخالف القرآن ، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة .

وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ : القدم ، والحدوث ، والجوهر ، والجسم ، والعرض والمركّب ، والمؤلف ، والمتحيز ، والبعض ، والتوحيد ، والواحد ، فهم يريدون بلفظ التوحيد والواحد فى اصطلاحهم : ما لا صفة له ولا يعلم منه شىء دون شىء ولا يرى ، والتوحيد الذى جاء به الرسول لم يتضمن شيئا من هذا النفى ،

(٣) مثل لفظ الحيز ، الجوهر ، العَرَض ، الجسمية ، الجهة ، وينفون الصفات الإلهية لأجل هذه الألفاظ المجملة فيقولون إن الله تعالى ليس مستويا على عرشه ، ولن يراه المؤمنون يوم القيامة ، لأن الرؤية والاستواء يقتضى كل منهما أن يكون الله جسما وأن يكون له حيزا ... إلخ والمصنف يثبت لله هذه الصفات ، كما أثبتها القرآن لأنه تعالى ليس كمثله شىء فى ذاته فكذلك ليس كمثله شىء فى صفاته والحيز والجهة والجسمية وكل هذه المعانى تلزم البشر وهى مأخوذة من عالم الشهادة فلا يجوز لنا أن نستعملها فى عالم الغيب .

انظر فى ذلك الرسالة التدمرية للمؤلف .

وإنما تضمن إثبات الإلهية لله وحده ، بأن يشهد أن لا إله إلا هو ، ولا يعبد إلا إياه ، ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يوالى إلا له ، ولا يعادى إلا فيه ، ولا يعمل إلا لأجله ، وذلك يتضمن إثبات ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات .

قال جابر بن عبد الله فى حديثه الصحيح فى سياق حجة الوداع : فأهلَّ رسول الله ﷺ بالتوحيد : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك ، وكانوا فى الجاهلية يقولون : لبيك لا شريك لك ، إلا شريكا هو لك ، تملكه وما ملك[4] ، فأهلَّ النبى ﷺ بالتوحيد كما تقدم .

قال تعالى : « **وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم** » (سورة البقرة : ١٦٣) . .

وقال تعالى : « **وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياى فارهبون** » (سورة النحل : ٥١) ، وقال تعالى : « **ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه** » (سورة المؤمنون : ١١٧) ، وقال تعالى : « **واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون** » (سورة الزخرف : ٤٥) ، وقال تعالى : « **ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة** » (سورة النحل : ٣٦) .

وأخبر عن كل نبى من الأنبياء أنهم دعوا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له . وقال تعالى : « **قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآؤ منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العدواة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده** » (سورة الممتحنة : ٤) ، وقال تعالى عن المشركين : « **أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشىء عجاب** » (سورة ص : ٥) ، وقال تعالى : « **وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا** » (سورة الإسراء : ٤٦) ، وقال تعالى : « **وإذا ذكر الله وحده اشمأزت**

---

(٤) الحديث ورد فى المسند ٢٦٧/٤ .ط . دار المعارف ولفظه(لبيك اللهم لبيك ، لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك) قال ابن عباس : انته إليه فإنها تلبية رسول الله ﷺ .

قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون » (سورة الزمر : ٤٥) ، وقال تعالى : « إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ويقولون أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون » (سورة الصافات : ٣٥ — ٣٦) ، وهذا فى القرآن كثير .

وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية ، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم ، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف ، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد . ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا فى غاية التوحيد .

وكثير من أهل الكلام يقول : التوحيد له ثلاث معان ، وهو : واحد فى ذاته لا قسيم له ، أو لا جزء له ، وواحد فى صفاته لا شبيه له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له . وهذا المعنى الذى تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول ﷺ ، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول ، وليس الحق الذى فيها هو الغاية التى جاء بها الرسول ، بل التوحيد الذى أمر به أمر يتضمن الحق الذى فى هذا الكلام وزيادة أخرى ، فهذا من الكلام الذى لبس فيه الحق بالباطل وكتم الحق .

وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ، ونزّهه عن كل ما ينزه عنه ، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء — لم يكن موحدا ، بل ولا مؤمنا حتى يشهد أن لا إله إلا الله ، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة ، والتزم بعبادة الله وحده لا شريك له .

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذى يستحق العبادة ، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق ، فإذا فسّر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع ، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله ، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية فى التوحيد ، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصّفاتية ، وهو الذى ينقلونه عن أبى الحسن وأتباعه ، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذى بعث الله به رسوله[٥] ، فإن مشركى العرب كانوا مقرين بأن

---

(٥) انظر فى التفرقة بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية كتابنا قضية التوحيد بين الدين والفلسفة . ط التقدم ١٩٨١ .

الله وحده خالق كل شيء ، وكانوا مع هذا مشركين .

قال تعالى : « **وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون** » (سورة يوسف : ١٠٦) ، قالت طائفة من السلف : تسألهم من خلق السماوات والأرض فيقولون : الله ، وهم مع هذا يعبدون غيره . وقال تعالى : « **قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله . قل أفلا تذكرون قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله . قل أفلا تتقون قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون سيقولون لله . قل فأنى تسحرون** » (سورة المؤمنون : ٨٤ ـــ ٨٩) وقال تعالى : « **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله** » (سورة العنكبوت : ٦١) .

فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه ، داعيا له دون ما سواه ، راجيا له خائفا منه دون ما سواه ، يوالى فيه ، ويعادى فيه ، ويطيع رسله ، ويأمر بما أمر به ، وينهى عما نهى عنه . وقد قال تعالى : « **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله** » (سورة الأنفال : ٣٩) ، وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم به وجعلوا له أندادا ، قال تعالى : « **أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون . قل لله الشفاعة جميعا** » (سورة الزمر : ٤٣ ـــ ٤٤) . وقال تعالى : « **ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل أتنبئون الله بما لا يعلم فى السموات ولا فى الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون** » (سورة يونس : ٩٨) وقال تعالى : « **ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون** » (سورة الأنعام : ٩٤) ، وقال تعالى : « **ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله** » (سورة البقرة : ١٦٥) .

ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب ، ويدعوها

كما يدعو الله تعالى ويصوم لها ، وينسك لها ، ويتقرب إليها ، ثم يقول : إن هذا ليس بشرك ، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لى ، فإذا جعلتها سببا وواسطة لم أكن مشركا .

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام أن هذا شرك ، فهذا ونحوه من التوحيد الذى بعث الله به رسله ، وهم لا يدخلونه فى مسمى التوحيد الذى اصطلحوا عليه ، وأدخلوا فى ذلك نفى صفاته ، فإنهم إذا قالوا : لا قسيم له ، ولا جزء له ، ولا شبيه له ، فهذا اللفظ — وإن كان يراد به معنى صحيح — فإن الله ليس كمثله شىء ، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق ، ولا يفسد، ولا يستحيل ، بل هو أحد صمد ، والصمد : الذى لا جوف له ، وهو السيد الذى كمل سؤدده ، فإنهم يدرجون فى هذا نفى علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته ، ونفى ما ينفونه من صفاته ، ويقولون : إن إثبات ذلك يقتضى أن يكون مركبا منقسما ، وأن يكون له شبيه .

وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى فى لغة العرب التى نزل بها القرآن تركيبا وانقساما ، ولا تمثيلا : وهكذا الكلام فى مسمّى الجسم والعرض والجوهر والمتحيز وحلول الحوادث وأمثال ذلك ، فإن هذه الألفاظ يدخلون فى مسمّاها الذى ينفونه أمورا مما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيدخلون فيها نفى علمه وقدرته وكلامه ويقولون : إن القرآن مخلوق ، لم يتكلم الله به ، وينفون بها رؤيته ، لأن رؤيته على اصطلاحهم لا تكون إلا لمتحيز فى جهة وهو جسم ، ثم يقولون : والله منزّه عن ذلك : فلا تجوز رؤيته . وكذلك يقولون : إن المتكلم لا يكون إلا جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلما ، ويقولون : لو كان فوق العرش لكان جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلما فوق العرش ، وأمثال ذلك .

المبتدعة يوقعون المسلم فى حيرة

وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة — كما ذكر — فالمخاطب لهم إما أن يفصل

ويقول : ما تريدون بهذه الألفاظ ؟ فإن فسروها بالمعنى الذى يوافق القرآن قبلت ، وإن فسروها بخلاف ذلك ردّت .

وإما أن يمتنع عن موافقتهم فى التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتا ، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع ، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التى تحتمل حقا وباطلا ، وأوهموا الجهال باصطلاحهم : إن اطلاق تلك الألفاظ يتناول المعانى الباطلة التى ينزه الله عنها ، فحينئذ تختلف المصلحة ، فإن كانوا فى مقام دعوة الناس إلى قولهم والزامهم به أمكن أن يقال لهم : لا يجب على أحد أن يجيب داعيا الا إلى مادعا إليه رسول الله ﷺ ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه ، ولا له دعوة الناس إلى ذلك ، ولو قدر أن ذلك المعنى حق .

وهذه الطريقة تكون أصلح إذا لبّس ملبس منهم على ولاة الأمور ، وأدخلوه فى بدعتهم ، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه فى بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال : ائتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك ، أو فلسنا نجيبكم إلى مالم يدل عليه الكتاب والسنة .

وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء ، وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل ، وهؤلاء المختلفون يدعى أحدهم ، أن العقل يدعوه إلى علم ضرورى ينازعة فيه الآخر ، فلهذا لايجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة فى موارد النزاع الا الكتاب والسنة .

منهج الإمام أحمد فى مناظرته

وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لَمّا دَعَوْه إلى المحنة ، وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة على قولهم ، فما ذكروا حججهم كقوله تعالى : « **خالق كل شئ** » (سورة الأنعام : ١٠٢) وقوله : « **ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث** » (سورة الأنبياء : ٢) ، وقول النبى ﷺ : تجيء البقرة وآل عمران وأمثال ذلك من الأحاديث ، مع ماذكروه من قوله ﷺ : أن الله خلق الذكر — أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لاتدل على مطلوبهم .

ولما قالوا : ماتقول فى القرآن : أهو الله أو غير الله ؟ (عارضهم بالعلم فقال : ماتقولون فى العلم : أهو الله أو غير الله) .

ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث ، وكان من أحذقهم بالكلام : ألزمه التجسيم ، وأنه إذا أثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما .

فأجابه الإمام أحمد بأن هذا اللفظ لايُدْرَى مقصود المتكلم به ، وليس له أصل فى الكتاب والسنة والإجماع ، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ، ولا بمدلوله ، وأخبره أنى أقول : هو أحد ، صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، فبين أنى لا أقول : هو جسم ولا ليس بجسم ، لأن كلا الأمرين بدعة محدثة فى الإسلام ، فليست هذه من الحجج الشرعية التى يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها ، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه ، وإجابة من دعاهم إلى مادعاهم إليه الرسول ﷺ ، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع ، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يعرف الا بعد الاستفصال والاستفسار ، فلا هى معروفة فى الشرع ، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها .

فهذه المناظرة ونحوها هى التى تصلح اذا كان المناظر داعيا . وأما اذا كان المناظر معارضا للشرع بما يذكره ، أو ممن لايمكن أن يرد إلى الشريعة ، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعوا الناس إلى ما يزعمه من العقليات ، أو ممن يدعى أن الشرع خاطب الجمهور ، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع ، ونحو ذلك ، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء — فهؤلاء لابد فى مخاطبتهم من الكلام على المعانى التى يدعونها : إما بألفاظهم ، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم .

وحينئذ فيقال لهم : الكلام إما أن يكون فى الألفاظ ، وإما أن يكون فى المعانى ، وإما أن يكون فيهما ، فإن كان الكلام فى المعانى المجردة من غير تقييد بلفظ ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لايتقيد فى أسماء الله وصفاته بالشرائع ، بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك ، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسنا ، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام

بلغتهم أولى من الامساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم ، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون فى خلال الديار خوفا من التشبه بهم فى الثياب .

وأما إذا كان الكلام مع من قيد بتقييد الشريعة ، فانه يقال له : اطلاق هذه الألفاظ نفيا واثباتا بدعة ، وفى كل منهما تلبيس وإيهام ، فلابد من الاستفسار والاستفصال ، أو الامتناع عن اطلاق كلا الأمرين فى النفى والاثبات .

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام وأهل الكلام كقول أبى يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق ، وقول الشافعى : حكمى فى أهل الكلام : أن يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم فى القبائل والعشائر ، ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأقبل على الكلام ، وقوله : لقد اطلعت من أهل الكلام على شىء ماكنت أظنه ، ولأن يبتلى العبد بكل ذنب ما خلا الإشراك بالله ، خير (له) من أن يبتلى بالكلام ، وقول الإمام أحمد : ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح ، وقلّ أحد نظر فى الكلام إلا كان فى قلبه غلّ على أهل الإسلام ، وأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة [٦] ــ ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد مافيه من الاصطلاحات المحدثة ، كلفظ الجوهر والجسم والعرض ، وقالوا : إن مثل هذا لا يقتضى الذم ، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها ، أو سلاحا يحتاجون إليه لمقاتلة العدو ، وقد ذكر هذا صاحب (الإحياء) وغيره .

وليس الأمر كذلك ، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه ، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة (ومخالفته للعقل الصريح ، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة) ، وكل ماخالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعا ، ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله ، ومنهم من لا يعلم ذلك .

وأيضا فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا

---

(٦)أورد السيوطى فى « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » نشر وتحقيق الدكتور على سامى النشار نصوصا كثيرة فى ذم الكلام ، أنظر صفحات من ١٤ ــ ٤٩ وأنظر « نقد العلم والعلماء » لأبن الجوزى .

أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئا ، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء ، وفى ذلك من فساد العقل والغين مالا يعلمه الا الله ، فإذا رد الناس ماتنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعانى الصحيحة ثابته فيهما ، والمحق يمكنه بيان مايقوله من الحق بالكتاب والسنة ، ولو كان الناس محتاجين فى أصول دينهم إلى ما لم يبينه الله ورسوله لم يكن الله قد أكمل للأئمة دينهم ولا أتم عليهم نعمته ، فنحن نعلم أن كل حق يحتاج الناس إليه فى أصول دينهم لابد أن يكون مما بينه الرسول ، إذ كانت فروع الدين لا تقوم إلا بأصوله ، فكيف يجوز أن يترك الرسول أصول الدين التى لايتم الإيمان إلا بها لا يبينها للناس ؟

ومن هنا يعرف ضلال من ابتدع طريقا أو اعتقادا زعم أن الإيمان لا يتم إلا به ، مع العلم بأن الرسول لم يذكره .

وهذا مما احتج به علماء السنة على من دعاهم إلى قول الجهمية القائلين بخلق القرآن ، وقالوا : إن هذا لو كان من الدين الذى يجب الدعاء إليه لعرفه الرسول ، ودعا أمته إليه ، كما ذكره أبو عبد الرحمن الأذرمى الأزدى [٧] فى مناظرته للقاضى أحمد بن أبى داود [٨] ، قدّام الواثق .

وهذا مما رد به علماء السنة على من زعم أن طريقة الاستدلال على اثبات الصانع سبحانه باثبات الأعراض وحدوثها من الواجبات التى لايحصل الإيمان إلا بها ، وأمثال ذلك .

---

(٧) وهو عبد الرحمن بن يزيد بن المهلب الأزدى من أمراء هذا البيت الأزدى ، قتل بالموصل سنة ١٣٣ هـ . أنظر ترجمته فى : الكامل لأبن الأثير ٥ / ١١٨ ، الأعلام ٤ / ١١٨ .

(٨) هو أحمد بن أبى داود بن جرير بن مالك الأيادى (أبو عبد الله) أحد القضاة المشهورين من المعتزلة ورأس فتنة القول ، قيل ولد بالبصرة سنة ١٦٠ هـ ، وتوفى ببغداد سنة ٢٤٠ هـ ، قال الذهبى : كان جهميا بغيضا حمل الخلفاء على امتحان الناس فى القرآن . أنظر ترجمته فى : ابن خلكان ١ / ٦٣ — ٧٥ ، النجوم الزاهرة ٢ / ٣٠٠ — ٣٠٢ ، تاريخ بغداد ٤ / ١٤١ ، لسان الميزان ١ / ١٧١ ، البداية والنهاية ١٠ / ٣١٩ ، الأعلام ١ / ١٢٠ .

مقامات الخطاب

قال شيخ الإسلام :

وبالجملة ــ فالخطاب له مقامات : فان كان الإنسان فى مقام دفع من يلزمه ويأمره ببدعه ويدعوه إليها أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنة ، وأن يقول : لا أجيبك الا إلى كتاب الله وسنة رسوله بل هذا هو الواجب مطلقا .

وكل من دعا إلى شيء من الدين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعة وضلالة ، والإنسان فى نظره فى نفسه ومناظرته لغيره إذا اعتصم بالكتاب والسنة هداه الله إلى صراطه المستقيم ، فإن الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق ، وقد قال تعالى : « **وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولاتتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله** » (سورة الأنعام : ١٥٣) ، وقال تعالى : « **اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء** » (سورة الأعراف : ٣) ، وكان النبى ﷺ يقول فى خطبته : (إن أصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة [٩] وقال ﷺ فى الحديث الصحيح الذى رواه مسلم فى سياق حجة الوداع : « إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله تعالى [١٠] » وفى الصحيح : أنه قيل لعبد الله بن أبى أوفى : هل وصى رسول الله ﷺ (بشيء) ؟ قال : لا ، قيل : فلم وقد كتب الوصية على الناس ؟ قال : وصى بكتاب الله .[١١]

---

(٩) ورد الحديث مع اختلاف فى الألفاظ فى : مسلم ٢ / ٥٩٢ (كتاب الجمعة ، باب تخفيف الصلاة والخطبة) ، البخارى ٩ / ٩٢ (كتاب الاعتصام ، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ) ولفظه : (إن أحسن الحديث .. الخ ، سنن أبى داود ٤ / ٢٠١ (كتاب السنة ، باب اجتناب البدع والجدل) ، مسند الدارمى ١ / ٤٤ (المقدمة ، باب اتباع السنة) ، مسند أحمد ٣ / ٣١٠ .

(١٠) ورد الحديث فى المسند ٤ / ٣٦٧ ولفظه (وإنى تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله ..) ، وفى الدارمى ٢ / ٤٣٢ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل من قرأ القرآن) ؛ مسلم ٢ / ٨٩٠ (كتاب الحج ، باب حجة النبى ﷺ) ولفظه : وقد تركت فيكم مالن تضلوا بعدى إن اعتصمتم به : كتاب الله .

(١١) ورد هذا الحديث فى البخارى ٤ / ٣ (كتاب الوصايا) ، ٦ / ١٩١ (كتاب فضائل القرآن) ، الترمذى ٨/٢٧٣ (كتاب الوصايا) ، وقال الترمذى : حديث حسن ، النسائى ٦/٢٠٠ (كتاب الوصايا) =

وقد قال تعالى : « **كان الناس أمةً واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزلَ معهم الكتابَ بالحق ليحكُمَ بين الناس فيما اختلفوا فيه** » (سورة البقرة : ٢١٣) وقال تعالى : « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فرُدُّوه إلى اللهَ والرسول** » (سورة النساء : ٥٩) ، ومثل هذا كثير .

وأما إذا كان الإنسان فى مقام الدعوة لغيره والبيان له ، وفى مقام النظر أيضا ، فعليه أن يعتصم أيضا بالكتاب والسنة ، ويدعو إلى ذلك ، وله أن يتكلم مع ذلك ، ويبين الحق الذى جاء به الرسول بالأقيسة العقلية والأمثال المضروبة فهذه طريقة الكتاب والسنة وسلف الأمة ، فإن الله سبحانه وتعالى ضرب الأمثال فى كتابه ، وبين بالبراهين العقلية توحيده وصدق رسله وأمر المعاد وغير ذلك من أصول الدين ، وأجاب عن معارضة المشركين ، كما قال تعالى : « **ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا** » (سورة الفرقان : ٣٣) .

وكذلك كان رسول الله ﷺ فى مخاطبته ، ولما قال : « ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه ، كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر ، قال له أبو رزين العقيلى : كيف يارسول الله ، وهو واحد ونحن كثير ؟ فقال سأنبئك بمثل ذلك فى آلاء الله ، هذا القمر آية من آيات الله كلكم يراه مخليا به ، فالله أعظم [١٢] » ولما سأله أيضا عن الموتى ضرب له مثل بأحياء النبات .

= ابن ماجه ٣/٩٠٠ (كتاب الوصايا) ، باب هل أوصى رسول الله ﷺ بشىء ، الدارمى ٢/٤٠٣ (كتاب الوصايا ، باب من لم يوصى) ، المسند ٤ / ٣٥٤ بألفاظ مختلفة .

(١٢) ورد حديث الرؤية بروايات مختلفة ومن طرق عدة فى : البخارى ٩ / ١٢٧ (كتاب التوحيد ، باب مايذكر فى الذات والنعوت وأسامى الله) ولفظه : إنكم ستروون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته ..) الحديث ، ومن رواية جرير بن عبد الله ، أنكم سترون ربكم عيانا .. الحديث ، وفى مسلم ١ / ١٦٤ (كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق (الرؤية) وجاء فيه من عدة طرق وقال المحقق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى : هل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر ، وفى الرواية الأخرى : (هل تضامون) فروى بتشديد الراء وتخفيفها والتاء فيهما مضمومة ومعنى المشدد : هل تضارون غيركم فى حالة الرؤية بزحمة أو مخالفة فى الرؤية أو غيرها لخفائه .. ومعنى المخفف : هل يلحقكم فى رؤيته ضير وهو الضرر ، وروى تضامُّون بتشديد الميم وتخفيفها فمن شددها فتح التاء ومن خففها ضم التاء ومعنى المشدد : هل تضامون وتتلاحقون فى التوصل لرؤيته ، ومعنى المخفف هل يلحقكم ضيم وهو المشقة والتعب ومعناه لا يشتبه عليكم وترتابون فيه فيعارض بعضكم بعضا فى رؤيته .

وكذلك السلف ، فروى عن ابن عباس أنه لما أخبر بالرؤية عارضه السائل بقوله تعالى : « **لا تدركه الأبصار** » (سورة الأنعام : ١٠٣) فقال له : ألست ترى السماء ؟ فقال بلى ، قال أتراها كلها ؟ قال : لا . فبين له أن نفي الادراك لا يقتضي نفي الرؤية .

وكذلك الأئمة كالإمام أحمد في رده على الجهمية ، لما بين دلالة القرآن على علوه تعالى واستوائه على عرشه ، وأنه مع ذلك عليم بكل شيء ، كما دل على ذلك قوله تعالى : « **هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم مايلج فى الأرض ومايخرج منها وماينزل من السماء ومايعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعلمون بصير** » (سورة الحديد : ٤) ، فبين أن المراد بذكر المعية أنه عالم بهم ، كما افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم ، وبين سبحانه أنه مع علوه على العرش يعلم ماالخلق عاملون ، كما فى حديث العباس بن عبد المطلب الذى رواه أبو داوود وغيره عن النبى ﷺ قال فيه : « والله فوق عرشه ، وهو يعلم ما أنتم عليه »[13] . فبين الإمام أحمد إمكان ذلك بالاعتبار العقلى ، وضرب مثلين ، ولله المثل الأعلى ، فقال : لو أن رجلا فى يده قوارير فيها ماء صاف ، لكان بصره قد أحاط بما فيها مع مباينته ، فالله ـــ وله المثل الأعلى ـــ قد أحاط بصره بخلقه ، وهو مستو على عرشه ، وكذلك لو أن رجلا بنى دارا لكان مع خروجه عنها يعلم مافيها ، فالله الذى خلق العالم يعلمه مع علوه عليه ، كما قال تعالى : « **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** » (سورة الملك : ١٤)[14] .

---

(١٣) ورد الحديث بهذا اللفظ فى كتاب « رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد » تحقيق محمد حامد الفقى ، ص ٧٣ من رواية ابن مسعود ، وفى كتاب (التوحيد واثبات صفات الرب) لأبن خزيمة (تحقيق محمد خليل الهراس) ص ١٠٧ ـــ ١٠٨ فى رواية عن ابن مسعود أيضا ولفظه : (.. والله على العرش ويعلم أعمالكم) ومن رواية ابن مسعود أيضا : (.. والله تبارك وتعالى فوقَ العرش وهو يعلم ما أنتم عليه) وجاء فى أبى داود ٤ / ٢٣١ (كتاب السنة ، باب فى الجهمية) ولفظه : (.. ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك) وفيه أيضا من حديث بشار (.. إن الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سماواته) .

(١٤) بين الإمام أحمد فى رده على الجهمية أن الله سبحانه على العرش ، وقد أحاط علمه بما دون العرش وأنه لا يخلو من علم الله مكان ، وهو مع ذلك على عرشه ، قال الإمام أحمد : (ومن الاعتبار فى ذلك لو أن رجلا كان فى يده قدح من قوارير صاف وفيه شراب صاف ، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح ، من غير أن يكون ابن آدم فى القدح ـــ ولله المثل الأعلى ـــ قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون فى شيء من خلقه) =

ضرورة بيان معنى الألفاظ المجملة

وإذا كان المتكلم فى مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل ، وادعى أن العقل يعارض النصوص ، فانه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها . فإذا أخذ النافى يذكر ألفاظا مجملة مثل أن يقول : لو كان فوق العرش لكان جسما ، أو لكان مركبا وهو منزه عن ذلك ، ولو كان له علم وقدرة لكان جسما ، وكان مركبا ، وهو منزه عن ذلك ، ولو خلق واستوى وأتى لكان تحله الحوادث ، وهو منزه عن ذلك ، ولو قامت به الصفات لحلته الأعراض ، وهو منزه عن ذلك .

فهنا يستفصل السائل ويقول له : ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة ؟

فإن أراد بها حقا وباطلا قبل الحق ورد الباطل . مثل أن يقول : أنا أريد بنفى الجسم نفى قيامه بنفسه وقيام الصفات به ، ونفى كونه مركبا ، فنقول : هو قائم بنفسه ، وله صفات قائمة به ، وأنت إذا سميت هذا تجسيما لم يجز أن أدع الحق الذى دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لأجل تسميتك أنت له بهذا .

وأما قولك (ليس مركبا) فإن أردت به أنه سبحانه ركّبه مركّب ، أو كان متفرقا فتركب ، وأنه يمكن تفرقه وانفصاله ، فالله تعالى منزه عن ذلك ، وإن أردت أنه موصوف بالصفات ، مباين للمخلوقات فهذا المعنى حق ، ولا يجوز رده لأجل تسميتك له مركبا ، فهذا ونحوه مما يجاب به .

وإذا قدر أن المعارض أصر على تسمية المعانى الصحيحة التى ينفيها بألفاظه الاصطلاحية المحدثة ، مثل أن يدعى أن ثبوت الصفات ومباينة المخلوقات يستحق أن يسمى فى اللغة تجسيما وتركيبا ونحو ذلك ، قيل له : هب أنه سمى بهذا الأسم ، فنفيك له إما أن يكون بالشرع ، وإما أن يكون بالعقل .

أما الشرع فليس فيه ذكر هذه الأسماء فى حق الله ، لابنفى ولا إثبات ، ولم ينطق أحد من سلف الأمة وأئمتها فى حق الله تعالى بذلك ، لانفيا ولا اثباتا ، بل

= انظر (الرد على الجهمية) للإمام أحمد ضمن (مجموعة شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين) بتحقيق محمد حامد الفقى — ص ٣٣ — ٣٤ .

قول القائل : إن الله جسم أو ليس بجسم ، أو جوهر أو ليس بجوهر ، أو متحيز أو ليس بمتحيز ، أو فى جهة أو ليس فى جهة ، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لا تقوم به ، ونحو ذلك — كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث ، لم يتكلم السلف والأئمة فيها ، لا باطلاق النفى ولا باطلاق الإثبات ، بل كانوا ينكرون على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع فى حق الله تعالى نفيا وإثباتا .

وإن أردت أن نفى ذلك معلوم بالعقل ، وهو الذى تدعيه النفاة ، ويدعون أن نفيهم المعلوم بالعقل عارض نصوص الكتاب والسنة .

قيل له : فالأمور العقلية المحضة لاعبرة فيها بالألفاظ ، فالمعنى إذا كان معلوما إثباته بالعقل لم يجز نفيه لتعبير المعبر عنه بأى عبارة عبر بها ، وكذلك اذا كان معلوما انتفاؤه بالعقل لم يجز اثباته بأى عبارة عبر بها المعبر ، ويبن له بالعقل ثبوت المعنى الذى نفاه وسماه بألفاظه الاصطلاحية .

وقد يقع فى محاورته اطلاقه هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافى ولغته ، وإن كان المطلق لها لا يستجيز اطلاقها فى غير هذا المقام ، كما إذا قال الرافضى : أنتم ناصبة تنصبون العداوة لآل محمد ، فقيل له : نحن نتولى الصحابة والقرابة ، فقال : لا ولاء إلا ببراء ، فمن لم يتبرأ من الصحابة لم يتول القرابة ، فيكون قد نصب لهم العدواة .

فيقال له : هب أن أن هذا يسمى نصبا ، فلم قلت : أن هذا محرم ؟ فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير ، كما لا دلالة على ذم الرفض بمعنى موالاة أهل البيت ، اذا كان الرجل مواليا لأهل البيت كما يحب الله ورسوله ، ومنه قول القائل :

إن كان رفضا حُبّ آلِ محمدٍ فليشهد الثَّقَلاَنِ أنّى رافِضِي

وقول (القائل أيضا) .

اذا كان نصباً وَلاَءُ الصَّحَاب فإنى كما زعموا ناصبى
وإن كان رفضاً ولاءُ الجميع فلا بَرِحَ الرفضُ من جَنبِى

والأصل فى هذا الباب أن الألفاظ نوعان :

نوع مذكور فى كتاب الله وسنة رسوله وكلام أهل الإجماع ، فهذا يجب اعتبار

معناه ، وتعليق الحكم به ، فإن كان المذكور به مدحا استحق صاحبه المدح ، وإن كان ذما استحق الذم ، وإن أثبت شيئا وجب إثباته ، وإن نفى شيئا وجب نفيه ،لأن كلام الله حق ، وكلام رسوله حق ، وكلام أهل الإجماع حق . وهذا كقوله تعالى : « **قل هو الله أحد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد** » (سورة الإخلاص : ١ — ٤) ، وقوله تعالى : « **هو الرحمن الرحيم ، هو الله الذى لا اله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن** » (سورة الحشر : ٢٢ — ٢٣) ، ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته .

وكذلك قوله تعالى : « **ليس كمثله شىء** » (سورة الشورى : ١١) ، وقوله تعالى : « **لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** » (سورة الأنعام : ١٠٣) ، وقوله تعالى : « **وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة** » (سورة القيامة : ٢٢ — ٢٣) ، وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله ﷺ ، فهذا كله حق . ومن دخل فى اسم مذموم فى الشرع كان مذموما ، كاسم الكافر والمنافق والملحد ونحو ذلك ، ومن دخل فى اسم محمود فى الشرع كان محمودا ، كاسم المؤمن والتقى والصديق ونحو ذلك .

وأما الألفاظ التى ليس لها أصل فى الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفى على معناها ، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع ، والألفاظ التى تعارض بها النصوص هى من هذا الضرب ، كلفظ « **الجسم** » و« **الحيز** » و« **الجهة** » و« **الجوهر** » و« **العرض** » ، فمن كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجز له أن يكفر مخالفه ، إن لم يكن قوله مما يبين الشرع أنه كفر ، لأن الكفر حكم شرعى متلقى عن صاحب الشريعة ، والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه ، وليس كل ماكان خطأً فى العقل يكون كفرا فى الشرع ، كما أنه ليس كل ما كان صوابا فى العقل تجب فى الشرع معرفته .

ومن العجب قول من يقول من أهل الكلام : إن أصول الدين التى يكفر مخالفها هى علم الكلام الذى يعرف بمجرد العقل ، وأما ما لا يعرف بمجرد العقل فهى الشرعيات عندهم ، وهذه طريقة المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم كاتباع صاحب (الإرشاد) وأمثالهم .

فيقال لهم : هذا الكلام تضمن شيئين : أحدهما : أن أصول الدين هى التى تعرف بالعقل المحض دون الشرع ، والثانى : أن المخالف لها كافر ، وكل من المقدمتين وإن كانت باطلة فالجمع بينهما متناقض ، وذلك أن ما لا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن مخالفه كافر الكفر الشرعى ، فإنه ليس فى الشرع أن من خالف مالا يعلم إلا بالعقل يكفر ، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول (ﷺ) فيما أخبر به ، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه ، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم .

وفى الجملة فالكفر متعلق بما جاء به الرسول ، وهذا ظاهر على قول من لا يوجب شيئا ولا يحرمه إلا بالشرع ، فإنه لو قدر عدم الرسالة لم يكن كفر محرم ، ولا إيمان واجب عندهم ، ومن أثبت ذلك بالعقل فإنه لا ينازع أنه بعد مجىء الرسول تعلق الكفر والإيمان بما جاء به ، لا بمجرد مايعلم بالعقل ، فكيف يجوز أن يكون الكفر (معلقا) بأمور لا تعلم إلا بالعقل ؟ الا أن يدل الشرع على أن تلك الأمور التى لا تعلم إلا بالعقل كفر ، فيكون حكم الشرع مقبولا . لكن معلوم أن هذا لا يوجد فى الشرع ، بل الموجود فى الشرع تعليق الكفر بما يتعلق به الإيمان ، وكلاهما متعلق بالكتاب والرسالة ، فلا إيمان مع تكذيب الرسول ومعاداته ، ولا كفر مع تصديقه وطاعته .

ومن تدبر هذا رأى أهل البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا ، فيبتدعون بدعا بآرائهم ليس فيها كتاب ولا سنة ، ثم يكفرون من خالفهم فيما ابتدعوه ، وهذا حال من كفر الناس بما اثبتوه من الأسماء والصفات التى يسميها هو تركيبا وتجسيما ، واثباتا لحلول الصفات والأعراض به ، ونحو ذلك من الأقوال التى ابتدعتها الجهمية والمعتزلة ، ثم كفروا من خالفهم فيها .

والخوارج الذين تأولوا آيات من القرآن وكفروا من خالفهم فيها أحسن حالا من هؤلاء ، فإن أولئك علقوا الكفر بالكتاب والسنة ، لكن غلطوا فى فهم النصوص ، وهؤلاء علقوا الكفر بكلام ما أنزل الله به من سلطان .

ولهذا كان ذم السلف للجهمية من أعظم الذم ، حتى قال عبد الله بن

المبارك[١٥] : إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى ، ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية . بل الحق أنه لو قدر أن بعض الناس غلط فى معانٍ دقيقة لا تعلم الا بنظر العقل ، وليس فيها بيان فى النصوص والاجماع ، لم يجز لأحد أن يكفر مثل هذا ، ولايفسقه ، بخلاف من نفى ما أثبتته النصوص الظاهرة المتواترة فهذا أحق بالتكفير ، إن كان المخطىء فى هذا الباب كافرا .

وليس المقصود هنا بيان مسائل التكفير ، فإن هذا مبسوط فى موضع آخر ، ولكن المقصود أن عمدة المعارضين للنصوص النبوية أقوال فيها اشتباه واجمال ، فإذا وقع الاستفسار والاستفصال تبيّن الهدى من الضلال ، فإن الأدلة السمعية معلقة بالألفاظ الدالة على المعانى ، وأما دلالة مجرد العقل فلا اعتبار فيها بالألفاظ .

وكل قول لم يرد لفظه ولا معناه فى الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل فى الأدلة السمعية ، ولا تعلق السنة البدعة بموافقته ومخالفته ، فضلا عن أن يعلّق بذلك كفر وايمان ، وإنما السنة موافقة لأدلة الشريعة ، والبدعة مخالفتها .

وقد يقال عما لم يعلم أنه موافق لها أو مخالف : إنه بدعة ، إذ الأصل أنه (ما لم يعلم أنه من الشرع فلا يتخذ شريعة ودينا ، فمن عمل عملا لم يعلم أنه مشروع فقد تذرع إلى البدعة ، وإن كان ذلك العمل تبين له فيما بعد أنه مشروع ، وكذلك من قال فى الدين قولا بلا دليل شرعى ، فإنه تذرع إلى البدعة ، وإن تبين له فيما بعد موافقته للسنة .

والمقصود هنا أن الأقوال التى ليس لها أصل فى الكتاب والسنة والإجماع — كأقوال النفاة التى تقولها الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، وقد يدخل فيها ما هو حق وباطل — هم يصفون بها أهل الاثبات للصفات الثابتة بالنص ، فإنهم يقولون : كل من قال « إن القرآن غير مخلوق » أو « إن الله يرى فى الآخرة » أو « إنه فوق العالم » فهو مجسم مشبّه حشوى .

---

(١٥) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح المروزى مولى بنى حنظلة ، الحافظ شيخ الإسلام ، سنة ١١٨ وتوفى سنة ١٨١ وقيل ١٨٢ . أنظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ١ / ٢٥٣ تاريخ بغداد ١٠ / ١٥٢ ، طبقات ابن سعد ٧ / ٣٧٢ ، وفيات الأعيان ٢ / ٢٣٧ ، حلية الأولياء ٨ / ١٦٢ ، شذرات الذهب ١ / ٢٨٩ ، الأعلام ٤ / ٢٥٦ .

وهذه الثلاثة مما اتفق عليها سلف الأمة وأئمتها ، وحكى إجماع أهل السنة عليها غير واحد من الأئمة والعالمين بأقوال السلف ، مثل أحمد بن حنبل ، وعلى ابن المديني ، واسحاق بن ابراهيم ، وداود بن على ، وعثمان بن سعيد الدارمى ، ومحمد بن اسحاق بن خزيمة ، وأمثال هؤلاء . ومثل عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وأبى العباس القلانسى وأبى الحسن الأشعرى وأبى الحسن على بن مهدى الطبرى . ومثل أبى بكر الاسماعيلى ، وأبى نعيم الأصبهانى ، وأبى عمر بن عبد البر ، وأبى عمر الطلمنكى ويحيى بن عمار السجستانى ، وأبى اسماعيل الأنصارى ، وأبى القاسم التيمى ومن لا يحصى عدده إلا الله من أنواع أهل العلم .

فإذا قال النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم : « لو كان الله يرى فى الآخرة لكان فى جهة ، وما كان فى جهة فهو جسم ، وذلك على الله محال » ، أو قالوا : « لو كان الله تكلم بالقرآن ، بحيث يكون الكلام قائما به ، لقامت به الصفات والأفعال ، وبذلك يستلزم أن يكون محلا للأعراض والحوادث ، وما كان محلا للأعراض والحوادث ، فهو جسم ، والله منزّه عن ذلك ، لأن الدليل على اثبات الصانع إنما هو حدوث العالم ، وحدوث العالم إنما علم بحدوث الأجسام ، فلو كان جسم ليس بمحدث لبطلت دلالة اثبات الصانع » .

فهذا الكلام ونحوه هو عمدة النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، ومن وافقهم فى بعض بدعتهم ، وهذا ونحوه فى العقليات التى يزعمون أنها عارضت نصوص الكتاب والسنة .

فيقال لهؤلاء : أنتم لم تنفوا ما نفيتموه بكتاب ولا بسنة ولا إجماع ، فإن هذه الألفاظ ليس لها وجود فى النصوص ، بل قولكم : (لو رؤى لكان فى جهة ، وما كان فى جهة فهو جسم ، وما كان جسما فهو محدث) كلام تدعون أنكم علمتم صحته بالعقل ، وحينئذ فتطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفى ، وينظر فيها بنفس العقل .

ومن عارضكم من المثبتة أهل الكلام من المرجئة وغيرهم كالكرامية

والمشامية[١٦] وقال لكم : « فليكن هذا لازما للرؤية ، وليكن هو جسماً » أو قال لكم : « أنا أقول إنه جسم » وناظركم على ذلك بالمعقول ، وأثبته بالمعقول كما نفيتموه بالمعقول ، لم يكن لكم أن تقولوا له : « أنت مبتدع فى إثبات الجسم » ، فإنه يقول لكم : وأنتم مبتدعون فى نفيه ، فالبدعة فى نفيه كالبدعة فى اثباته ، إن لم تكن أعظم ، بل النافى أحق بالبدعة من المثبت ، لأن المثبت أثبت ما أثبته النصوص ، وذكر هذا معاضدة للنصوص ، وتأييدا لها ، وموافقة لها ، وردا على من خالف موجبها .

فإن قدر أنه ابتدع فى ذلك كانت بدعته أخف من بدعة من نفى ذلك نفيا عارض به النصوص ، ودفع موجبها ، ومقتضاها ، فإن ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين ، وما لم يعلم أنه خالفها فقد لا يسمى بدعة .

قال الشافعى رضى الله تعالى عنه : البدعة بدعتان : بدعة خالفت كتابا أو سنة أو إجماعا أو أثرا عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهذه بدعة ضلالة ، وبدعة لم تخالف شيئا من ذلك ، فهذه قد تكون حسنة ، لقول عمر : نعمت البدعة هذه . هذا الكلام أو نحوه رواه البيهقى بإسناده الصحيح فى المدخل .

ومن المعلوم أن قول نفاة الرؤية والصفات والعلو على العرش والقائلين بأن الله لم يتكلم ، بل خلق كلاما فى غيره ، ونفيهم ذلك لأن اثبات ذلك تجسيم ، هو إلى مخالفة الكتاب والسنة والاجماع السلفى والآثار أقرب من قول من أثبت ذلك ، وقال ـــ مع ذلك ـــ ألفاظا يقول : إنها توافق معنى الكتاب والسنة ، لا سيما والنفاة متفقون على أن ظواهر النصوص تجسيم عندهم ، وليس عندهم بالنفى نص ، فهم معترفون بأن قولهم هو البدعة ، وقول منازعيهم أقرب إلى السنة .

ومما يوضح هذا أن السلف والأئمة كثر كلامهم فى ذم الجهمية النفاة للصفات ، وذموا المشبهة أيضا ، وذلك فى كلامهم أقل بكثير من ذم الجهمية ، لأن مرض

---

(١٦) المشامية ، هم أتباع هشام بن الحكم الرافضى من الإمامية وتنسب إليه وإلى هشام بن سالم الجواليقى أحيانا من الإمامية المشبهة ، أنظر عن هذه الفرقة : المقالات ١ / ٣١ ـــ ٣٤ ، الملل والنحل ١ / ٣٩٦ ـــ ٤٠٢ ، التبصير فى الدين ، ص ٢٣ ـــ ٢٤ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٩ ، ٣٤ ، ٤١ ـــ ٤٣ ، ٦٧ ، ١٣٩ ، تكملة الفهرست لابن النديم ص ٧ ، الفهرست ص ١٧٥ ـــ ١٧٧ ، فهرست الطوسى ، ص ١٧٤ ـــ ١٧٦ ، أخبار الرجال للكشى ص ١٦٥ ـــ ١٨١

التعطيل أعظم من مرض التشبيه وأما ذكر التجسيم وذم المجسّمة فهذا لا يعرف فى كلام أحد من السلف والأئمة ، كما لا يعرف فى كلامهم أيضا القول بأن الله جسم ، أو ليس بجسم ، بل ذكروا فى كلامهم الذى أنكروه على الجهمية نفى الجسم ، كما ذكره أحمد فى كتاب الرد على الجهمية : ولما ناظر برغوث وألزمه برغوث بأنه جسم ، امتنع أحمد من موافقته على النفى والاثبات ، وقال : هو أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد .

والمقصود هنا أن نفاة الرؤية — من الجهمية والمعتزلة وغيرهم — إذا قالوا : اثباتها يستلزم أن يكون الله جسما ، وذلك منتف ، وادعوا أن العقل دل على المقدمتين ، احتيج حينئذ إلى بيان بطلان المقدمتين ، أو إحداهما ، فإما أن يبطل نفى التلازم ، أو نفى اللازم ، أو المقدمتان جميعا .

وهنا افترقت طرق مثبتة الرؤية : فطائفة نازعت فى الأولى ، كالأشعرى وأمثاله — وهو الذى حكاه الأشعرى عن أهل الحديث وأصحاب السنة ، وقالوا : لا نسلم أن كل مرئىّ يجب أن يكون جسما .

فقالت النفاة : لأن كل مرئىّ فى جهة ، وما كان فى جهة فهو جسم .

فافترقت نفاة الجسم على قولين : طائفة قالت : لا نسلم أن كل مرئىّ يكون فى جهة ، وطائفة قالت : لا نسلم أن كل ما كان فى جهة فهو جسم فادعت نفاة الرؤية أن العلم الضرورى حاصل بالمقدمتين ، وأن المنازع فيهما مكابر .

وهذا هو البحث المشهور بين المعتزلة والأشعريةْ ، فلهذا صار الحذّاق من متأخرى الاشعرية على نفى الرؤية وموافقة المعتزلة ، فاذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة ، وقالوا : النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظى .

وطائفة نازعت فى المقدمة الثانية — وهى انتفاء اللازم — وهى كالهشامية والكرامية وغيرهم ، فأخذت المعتزلة وموافقوهم يشنّعون على هؤلاء ، وهؤلاء وان كان فى قولهم بدعة وخطأً ، ففى قول المعتزلة من البدعة والخطأ أكثر مما فى قولهم .

ومن أراد أن يناظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزم لفظا بدعيا ، ولا يخالف دليلا عقليا ولا شرعيا ، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة

الذين لا يوافقون على اطلاق الاثبات ولا النفى بل يقولون : ماتعنون بقولكم : (إن كل مرئ جسم ؟) .

فإن فسروا ذلك بأن كل مرئ يجب أن يكون قد ركّبه مركّب ، أو أن يكون كان متفرقا فاجتمع ، أو إنه يمكن تفريقه ، ونحو ذلك ، منعوا هم المقدمة الأولى ، وقالوا : هذه السماوات مرئية مشهودة ، ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة ، وإذا جاز أن يرى ما يقبل التفريق فمالا يقبله أولى بإمكان رؤيته ، فالله تعالى أحق بأن تمكن رؤيته من السماوات ومن كل قائم بنفسه ، فإن المقتضى للرؤية لا يجوز أن يكون أمرا عدميا ، بل لا يكون إلا وجوديا ، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

وإن قالوا : « مرادنا بالجسم المركّب أنه مركب من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة » نازعوهم فى هذا ، وقالوا : دعوى كون السماوات مركبة من جواهر منفردة ، أو من مادة وصورة دعوة ممنوعة أو باطلة ، وبينوا فساد قول من يدعى هذا ، وقول من يثبت الجوهر الفرد أو يثبت المادة والصورة ، وقالوا : إن الله خلق هذا الجسم المشهود هكذا ، وأنه ركبه من أجسام أخرى وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم ، كما يخلق الإنسان من الماء المهين ، وقد ركب العظام فى مواضعها من بدن ابن آدم ، وركب الكواكب فى السماء ، فهذا معروف . وأما أن يقال : (إنه خلق أجزاء لطيفة لا تقبل الإنقسام ثم ركب منها العالم) فهذا لا يعلم بعقل ولا سمع ، بل هو باطل ، لأن كل جزء لابد أن يتميز منه جانب عن جانب ، والأجزاء المتصاغرة كأجزاء الماء تستحيل عند تصغرها ، كما يستحيل الماء الى الهواء ، مع أن المستحيل يتميز بعضه عن بعض .

وهذه المسائل قد بسطت فى غير هذا الموضع ، وبين أن الأدلة العقلية بينت جواز الرؤية وإمكانها ، وليست العمدة على دليل الأشعرى ومن وافقه فى الاستدلال ، لأن المصحح للرؤية مطلق الوجود ، بل ذكرت أدلة عقلية دائرة بين النفى والإثبات لا حيلة لنفاة الرؤية فيها .

والمقصود هنا بيان كلام كلى فى جنس ما تعارض به نصوص الإثبات من كلام النفاة الذى يسمونه عقليات .

الفصل الثالث

منهج الرازي في إثبات وجود الله

تمهيـــد

يشرح المؤلف فى هذا الفصل منهج الرازى فى إثبات وجود الله ويرد عليه مبينا أن منهجه قد سلك فيه مسلك الفلاسفة حينا ومسلك المعتزلة حينا آخر .

والرازى قد أثبت وجود الله بخمسة طرق :

١ ــ الطريق الأول : وجود الأشياء بعد أن كانت عدما ، وهذا ما عبر عنه بحدوث الذوات أو حدوث الأجسام ، وهذه طريقة المعتزلة .

٢ ــ الطريق الثانى : طريق الإمكان ــ بمعنى أن العالم كان يمكن أن يوجد وألا يوجد ، لكنه الآن موجود فإذن لابد له من موجد رجح وجوده على عدمه ، وهذه طريقة ابن سينا والفلاسفة .

٣ ــ الطريق الثالث : إمكان الصفات : بمعنى اختصاص كل كائن بما يلزمه ويعينه من الصفات اللازمة له ، كالسمع والبصر للإنسان مثلا . وهذه الصفات كان يمكن ألا توجد ــ لكنها الآن موجودة ودل وجودها على وظائف أساسية لها فى حياة الكائن ، فذلك دليل على أن هناك ربا خالقا يرعى مخلوقه ويتعهده بما يلزمه ، وهو ما عبر عنه الفلاسفة بضرورة وجود المخصص لكل صفة بوظيفتها ، وهو ما سماه ابن رشد دليل العناية الإلهية .

٤ ــ الطريق الرابع : هو الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الله ، مثل صيرورة النطفة إنسانا ، والبذرة زرعا ، والنواة نخلة ... إلخ . وهذه أقرب إلى منهج القرآن .

٥ ــ الطريق الخامس : الاستدلال بما فى الصنعة من دقة وإحكام وإتقان على وجود الصانع وعلى صفات أفعاله ، كالعلم والحياة ، والقدرة ، والإرادة .... الخ .

ولقد قارن ابن تيمية بين هذه الطرق الخمسة وما فى القرآن منها وبين أصل كل طريق ومن أين أخذه الرازى .

تقريب الفصل الثالث

قال المصنف إن الرازى أثبت الصانع بخمسة مسالك[1] ، وهى كلها مبنية على مقدمة واحدة .

الأول : الاستدلال بحدوث الذوات (كالاستدلال بحدوث الاجسام المبنى على حدوث الأعراض كالحركة والسكون ، وامتناع ما لانهاية له — وهذا طريق المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية كأبى المعالى —) ، بناء على أن أجسام العالم محدثة ، وكل محدَث فله محدِث .

أما المقدمة الأولى فقد تبين كلامهم فيها ، ومناقضة بعضهم بعضا ، وأنهم التزموا لأجلها : إما جحد صفات الله وأفعاله القائمة به ، وإما جحد بعض ذلك ، وأنهم اشترطوا فى خلق الله تعالى للعالم ما ينافى خلق العالم ، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا .

وأما الثانية فهى أظهر وأعرف وأبده فى العقول من أن تحتاج الى بيان ، فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود ، وأن الممكن يحتاج فى وجوده الى مؤثر موجود ، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة فى نفسها ، مع أن القول بافتقار المحدث

(١) وهذا فى كتابه (نهاية العقول فى دراية الأصول) ومنه نسختان خطيتان فى دار الكتب الأولى رقم ٧٤٨ والثانية طلعت علم الكلام رقم ٥٦٥ .

الى الحدث أبين وأظهر فى العقل من القول بافتقار الممكن الى المؤثر الموجود ، فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعد على العقول معرفة الله تعالى والاقرار بثبوته ، وقد يحصل لها فى تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود ، فكانوا كما قيل لبعض الناس : أين أذنك ؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ، ومدها وتمطى ، وقال : هذه أذنى ، وكان يمكنه أن يشير اليها بالطريق المستقيم القريب ، ويقول : هذه أذنى ، وهو كما قيل :

أقـامَ يُعْمِـلُ أيامـاً رَوِيَّتَـهُ   وشبَّه الماءَ بعدَ الجهد بالماءِ

وهو نظير ما يذكر عن يعقوب بن اسحاق الكندى فيما حكاه عنه السيرافى من قوله : هذا من باب فقد عدم الوجود ، وفقد عدم الوجود هو الوجود ، فكيف وقد ذكروا فى افتقار الممكن الى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه ، كما قد بيناه فى غير هذا الموضع : ماهو نقيض المقصود : من التعليم ، والبيان ، وتحرير الأدلة والبراهين . وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام فى غير هذا الموضع .

قال الرازى : المسلك الثانى : الاستدلال بامكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى ، وهو عمدة الفلاسفة قالوا : الأجسام ممكنة وكل ممكن فلابد له من مؤثر . أما بيان كونها ممكنة ، فبالطريق المذكورة فى مسألة الحدوث ، وأما بيان أن الممكن لابد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا .

قلت : وهذه الطريقة هى طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة[٢] . وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة . وابن سينا كان يحتج بهذه الطريقة ويقول : إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة ، كما فعل أسلافه الفلاسفة . ولا ريب أن طريقته تثبت وجودا واجبا ، لكن لم تثبت أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام ، كما ذكره الرازى عنهم . وامكان الأجسام هو مبنى على توحيدهم المبنى على نفى صفات الله تعالى ، كما تقدم التنبيه عليه . وهو من أفسد الكلام ، كما قد بين ذلك فى غير موضع .

---

(٢) أخذ بها ابن سينا فى الاشارات والتنبيهات (النمط الرابع) وفى الرسالة العرشية بتحقيق د . ابراهيم هلال .

ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الالحاد القائلين بالحلول والاتحاد ، كصاحب « الفصوص» وأمثاله الذين حقيقة قولهم : تعطيل الصانع بالكلية ، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية .

قال : المسلك الثالث : الاستدلال بامكان الصفات على وجود الصانع ، سواء كانت الاجسام واجبة وقديمة ، أو ممكنة وحادثة .

قال : وتقريره أن يقال : اختصاص كل جسم بما له من الصفات : إما أن يكون لجسميته ، أو لما يكون حالا فى الجسمية ، أو لما يكون محلا لها ، أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها ، وهذا القسم الأخير : إما أن يكون جسما أو جسمانيا ، أولا جسما ولا جسمانيا ، وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر تقريره فى اثبات المسلك الأول فى مسألة حدوث العالم .

رأى ابن تيمية

قلت : وهذا هو القول بتماثل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر الى مخصص ، والقول بتماثل الأجسام فى غاية الفساد ، والرازى نفسه قد بين بطلان ذلك فى غير موضع . وهذا الذى أحال عليه ليس فيه إلا أن الجسم لا يكون اختصاصه بالحيز واجبا ، بل جائزا وبتقدير ثبوت هذا فى التحيز لا يلزم مثله فى سائر الصفات .

وما ذكره من الدليل لا يصح ، وذلك أنه قال : اختصاصه بذلك إن كان واجبا : فإما أن يكون الوجوب لنفس الجسمية ، أو لأمر عرض للجسمية ، أو لأمر الجسمية عرضت له ، أو لأمر غير عارض لها ، ولا معروض لها . والأول يوجب اشتراك الأجسام فى تلك الصفة ، وإن كان لعارض : فإما أن يكون ممتنع الزوال ، وهو اللازم ، أو ممكن الزوال ، وهو العارض ، فإن العرضى فى اصطلاحهم أعم من العارض ، فإن كان ممتنع الزوال : فإن كان الامتناع لنفس الجسمية عاد الإشكال الأول ، وإن كان لغيرها أفضى إلى التسلسل ، وإن كان لمعروض الجسمية لم يصح ، لأن المعقول من الجسمية الذهاب فى الجهات ، فلو كان فى محل لكان ذلك المحل

يجب أن يكون ذاهبا فى الجهات ، فيكون محل الجسمية جسما ، لأنه إن لم يكن ذاهبا فى الجهات لم يكن له اختصاص بالحيز ، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز فى محل غير مختص بالحيز ، وإذا كان محله ذاهبا فى الجهات كان جسما ، وحينئذ فالقول فى اختصاصه بذلك الحال فيه كالقول فى الحيز لا يجوز أن يكون للجسمية أو لوازمها ، بل لأمر عارض ممكن الزوال ، فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال ، وهو المقصود .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا الدليل مبنى على تماثل الأجسام ، وأكثر العقلاء على خلافه ، وقد قرر الرازى فى موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة . وهو مبنى أيضا على الكلام فى الصورة والمادة ، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه ، لكن يبين فساده ببيان موضع المنع فى مقدماته .

قوله : إن كان الامتناع لغير الجسمية أفضى إلى التسلسل ممنوع ، فإن الأجسام إذا كانت مشتركة فى مسمّى الجسمية ، وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى ، لم يجب فى ذلك التسلسل ، كما فى سائر الأمور التى تشترك فى شيء وتفترق فى شيء ، فالمقادير والحيوانات إذا اشتركت فى مسمى القدر والحيوانية ، واختص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له ، لم يلزم التسلسل ، سواء قيل بتماثل الأجسام أو اختلافها ، فإنه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لاتوجد فى الآخر كسائر الحقائق المختلفة ، وإن قيل بتماثلها كتماثل أفراد النوع ، فالموجب لوجود كل فرد من تلك الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له ، لا تفتقر صفاته اللازمة له الى موجب غير الموجب لذاته ، وقد بسط هذا فى غير هذا الموضع ، وبيّن فيه فساد ما يقوله المنطقيون : من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة ، ونحو ذلك ، فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة فى الخارج سببا غير سبب وجودها ، وهذا غلط لا يستريب فيه من فهمه ، مع أنه لا حاجة بنا هنا الى هذا ، بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين فى كون كل منهما جسما أو متحيزا أو موصوفا أو مقدرا أو غير ذلك ، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس إذا احتاج اختصاصه بالحيز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص

له مخصص آخر ، بل المشاهد خلاف ذلك ، فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة ، بل لأمر يخصها ، هو من لوازمها ، بمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى لذلك اللازم . وأيضا ، فقوله : « إن كان الامتناع لعروض الجسمية فهو محال » ، ممنوع .

وقوله : « لأن المعقول من الجسمية الامتداد فى الجهات فمحله لابد أن يكون له ذهاب فى الجهات » .

يقال له : محل الامتداد فى الجهات هو الممتد فى الجهات ، كما أن محل التحيز هو المتحيز ، ومحلّ الطول والعرض والعمق هو الطويل العريض العميق ، ومحل المقدار ، هو المقدر ، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحى العليم القدير ، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض . وهذا فى كل ما يوصف بصفة ، فمحل الصفة هو الموصوف ، وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها ، فاذا كانت الجسمية هى الامتداد فى الجهات التى هى الطول والعرض والعمق مثلا ، كان محلها هو الشىء الممتد فى الجهات الذى هو الطويل العريض العميق وحينئذ فمحلها له اختصاص بالحيز ، ويكون ذلك المعروض للجسمية الذى هو محل لها الممتد فى الجهات هو المقتضى لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة ، وهو مستلزم لذلك ، كما هو مستلزم للامتداد فى الجهات ، فجنس الجسم مستلزم لجنس الامتداد ، وجنس الأعراض والصفات ، فالجسم المعين هو مستلزم للامتداد المعين فى الجهات المعينة ، ومستلزم للصفات المعينة التى يقال : انها لازمة له ، حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته ، فالموجب لها هو الموجب لحقيقته ، وهذا مطرد فى كل ما يقدّر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها ، كالحيوانية والناطقية للانسان ، وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلا ، فان كون النبات ناميا متغذياً هو صفة لازمة له ، لا لعموم كونه جسما ، ولا لسبب غير حقيقته التى يختص بها ، بل حقيقته مستلزمة لنموه واغتذائه ، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة فى حقيقته من كونه ممتدا فى الجهات ، وإن كان ذلك أيضا لازما له ، فإنا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان

والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة فى أنها متحيزة ممتدة فى الجهات ، كما أنها مشتركة فى أنها موصوفة بصفات قائمة بها ، وفى أنها حاملة لتلك الصفات ، وما به افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت ، فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض ، فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول : إن الحقيقة هى ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها ، وسائر الصفات عارضة لها ، تفتقر إلى سبب غير الذات . ومن يقول باختلافها يقول : بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز ، كالموصوفية للموصوف ، واللونية للملون ، والعرضية للعرض ، والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ونحو ذلك . ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا فى أن هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه : لم يكن أحدهما مثلا للآخر ، وإذا اشتركا فى أن هذا لون وهذا لون ، وهذا طعم وهذا طعم ، وهذا عرض وهذا عرض : لم يكن أحدهما مثلا للآخر ، وإذا اشتركا فى أن هذا موصوف وهذا موصوف : لم يكن أحدهما مثلا للآخر ، وإذا اشتركا فى أن لهذا مقدارا ولهذا مقدارا ، ولهذا حيزا ومكانا ولهذا حيزا ومكانا : كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلهما ، لأن الصفة للموصوف أدخل فى حقيقته من القدر للمقدر ، والمكان للمتمكن ، والحيز للمتحيز ، فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل فى الحقيقة لا يوجب التماثل ، فاشتراكهما فيما هو دونه فى ذلك أولى بعدم التماثل . والكلام على هذه الأمور مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع .

قال الرازى : المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى ، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء انسانا ، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضا حادثة ، والعبد غير قادر عليها ، فلابد من فاعل آخر ، ثم من ادعى العلم بأن حاجة المحدث الى الفاعل ضرورى ادعى الضرورة هنا ، ومن استدل على ذلك بالامكان أو بالقياس على حدوث الذوات ، فكذلك يقول أيضا فى حدوث الصفات .

قال : والفرق بين الاستدلال بامكان الصفات ، وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضى أن لا يكون الفاعل جسما ، والثانى لايقتضى ذلك .

هذا المسلك أقرب إلى القرآن من غيره

قلت : هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة فى القرآن ، وهى التى جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجماهير العقلاء من الآدميين ، فإن الله سبحانه يذكر فى آياته ما يحدثه فى العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان ، وغير ذلك من الحوادث ، ويذكر فى آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، ونحو ذلك ، لكن القائلون باثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم يسمّون هذا استدلالا بحدوث الصفات ، بناء على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تحدث ذواتها ، بل الجواهر والأجسام التى كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها (بتقدير حدوثها) ، ولا تزال موجودة ، وإنما تغيرت صفاتها (بتقدير حدوثها) ، كما تتغير صفات الجسم إذا تحرك بعد السكون ، وكما تتغير ألوانه ، وكما تتغير أشكاله . وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم .

وحقيقة قول هؤلاء الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم : أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ثم أنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به ، وبعد ذلك ما بقى يخلق شيئا ، بل إنما تحدث صفات تقوم بها ، ويدعون أن هذا قول أهل الملل : الأنبياء وأتباعهم ، وبينهم وبين الفلاسفة فى (مثل) هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين ، فإن الفلاسفة يقولون باثبات المادة والصورة ، ويجعلون المادة والصورة جوهرين ، وهؤلاء يقولون : ليست الصورة إلا عرضا قائما بجسم .

معانى المادة والصورة

والتحقيق : أن المادة والصورة لفظ يقع على معان . كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية ، والكلية ، والأولية .

فالأول : مثل الفضة إذا جعلت درهما وخاتما وسبيكة ، والخشب إذا جعل كرسيا ، واللّبن والحجر إذا جعل بيتا ، والغزل إذا نسج ثوبا ، ونحو ذلك . فلا

ريب أن المادة هنا التى يسمونها الهيولى : هى أجسام قائمة بنفسها ، وأن الصورة أعراض قائمة بها ، فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل ، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلا .

وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل : إن من أثبت افتقار المحدث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك ، وهذه الطريقة طريقة أبى على وأبى هاشم ومن وافقهما .

فيقال : هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب ، والبناء إلى بان ، ونحو ذلك . ومعلوم إن البنّاء والكاتب لم يبدع جسما ، وإنما أحدث فى الأجسام تأليفا خاصاً ، وهو عرض من الأعراض . فكيف يجعل مثل هذا محدثا للذوات ، ويجعل الذى خلق الانسان من نطفة ، والشجرة من نواة ، إنما أحدث الصفات ؟ لكن المعتزلة لا يقولون : ان الجسم يحدث جسما ، وإنما يحدث عرضا .

والثانى : من معانى المادة والصورة : هى الطبيعية ، وهى صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك ، فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذى لها فهو عرض قائم بجسم ، وليس هذا مراد الفلاسفة . وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور ، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه .

ومن قال : « إن هذا عرض قائم بجوهر » من أهل الكلام فقد غلط ، وحينئذ فيقول المتفلسف : إن هذه الصورة قائمة بالمادة والهيولى ، ان أراد بذلك ما خلق منه الانسان كالمنى — وهو لم يرد ذلك — فلا ريب أن ذلك جسم آخر فسد واستحال ، وليس هو الآن موجودا ، بل ذاك صورة ، وهذا صورة ، والله تعالى خلق إحداهما من الأخرى ، وإن أراد أن هذا جوهرا قائما بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذى هو صورة ، وأن هذا الجسم — الذى هو صورة — قائم بذلك الجوهر العقلى فهذا من خيالاتهم الفاسدة .

ومن هنا تعرف قولهم فى الهيولى الكلية ، حيث ادعوا أن بين أجسام العالم جوهرا قائما بنفسه ، تشترك فيه الأجسام . ومن تصور الأمور وعرف ما يقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود فى الخارج

أصلا ، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ، ولكن يشتركان في المقدارية وغيرها ، من الأحكام اللازمة للأجسام ، وعلم أن اتصال الجسم بعد انفصاله هو نوع من التفرق ، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التي يوصف بها الجسم ، فالاتصال والانفصال عرضان ، والقابل لهما نفس الجسم الذي يكون متصلا تارة ، ومنفصلا أخرى ، كما يكون مجتمعا تارة ومفترقا أخرى ، ومتحركا تارة وساكنا أخرى . وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

قال الرازي : والطريقة الخامسة — وهي عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربع — وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والاتقان على علم الفاعل ، والذي يدل على علم الفاعل هو بالدلالة على ذاته أولى .

قلت : والمقصود هنا التنبيه على أن ماجاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصريح المعقول ، وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية في إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية المعقول ، وأن خيار ما عند حذّاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض مافيه ، لكنهم يلبسون الحق بالباطل ، فلا يأتون به على وجهه ، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على اثبات الصانع الخالق هي طريقة فطرية ضرورية ، وهي خيار ما عندهم ، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها ، لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد ، الذين آتاهم الله الهدى والسداد . وقد بسط الكلام على هذه المطالب في غير هذا الموضع .

الفصل الرابع
مقارنة بين مناهج المتكلمين ومنهج القرآن[1]

قال شيخ الإسلام :

واعلم أن علم الانسان بأن كل محدَث لابد له من محدِث ، أو كل ممكن لابد له من واجب ، أو كل فقير فلابد له من غنى ، أو كل مخلوق فلابد له من خالق ، أو كل معلوم فلابد له من يعلم ، أو كل أثر فلابد له من مؤثر ، ونحو ذلك من القضايا الكلية والأخبار العامة ، هو علم كلى بقضية كلية ، وهو حق فى نفسه ، لكن علمه بأن هذا المحدَث المعين لابد له من محدِث ، وهذا الممكن المعين لابد له من واجب ، هو أيضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية ، وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفا على العلم بتلك القضية العامة الكلية ، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته ، قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية ،

---

(١) يفرق المصنف هنا بين نوعين من الأدلة ، فهناك أدلة كلية يستدل بها على أمور كلية عامة ، كدلالة الممكن فى ذاته على الواجب فى ذاته ، وهذه الدلالة وإن كانت حقا فى ذاتها إلا أنها تختلف عن أدلة القرآن ، لأن أدلة القرآن يكون الدليل فيها أمر جزئيا متعينا فى الخارج الحسى ، ويستدل به على مدلول معين للعارف ومعهود لديه ، كدلالة وجود الشخص المعين على وجود خالقه المعين والمعهود لديه ، وهذه إحدى خصائص الدليل القرآنى ، دلالة جزئية متعينة على مدلول معين معهود ، وذلك مثل قوله تعالى : هذا خلق الله ، وَقَدْ خَلَقْتُكَ من قَبْلُ وَلَم تكُ شَيْئًا ، هَلْ أَتَى عَلَى الإنسَانِ حِينٌ من الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَذْكُرًا ... الخ . ولا شك أن الدليل الجزئى أوضح فى العقل وأكثر دلالة على مطلوبه من الدليل الكلى الذى يستدل به على قضايا كلية غير معينة ولا معهودة للمتكلم وما يزال تعينها يحتاج إلى دليل آخر .

وهذا كعلمه بأن الكتابة لابد لها من كاتب ، والبناء لابد له من بان ، فانه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لابد لها من كاتب ، وإذا رأى بنيانا علم أنه لابد له من بان ، وإن لم يستشعر فى ذلك الحال كل كتابة كانت أو تكون ، ولهذا تجد الصبى ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية ، وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة ، وهذا كما أن الانسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود وأبيض ، ولايكون فى مكانين ، وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فإنهما لا يجتمعان ، وإن كل جسمين فإنهما لا يكونان فى مكان واحد ، وهكذا إذا رأى درهما ونصف درهم ، علم أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء ، وإن لم يستحضر أن كل كل فإنه يجب أن يكون أعظم من جزئه .

وكذلك إذا قيل : هذا العدد الأول مساو لهذا العدد الثانى ، وهذا (العدد) الثانى مساو لهذا (العدد) الثالث ، فإنه يعلم أن الأول مساو لمساوى الثانى وهو مساو للثالث ، وإن لم يستحضر أن كل مساو لمساو فهو مساو .

وكذلك إذا علم أن الشخص موجود علم أنه ليس بمعدوم ، وإذا علم أنه ليس بمعدوم علم أنه موجود ، ويعلم أنه لا يجتمع وجوده وعدمه بل يتناقضان . وإن لم يستحضر قضية كلية عامة أنه لا يجتمع نفى كل شىء واثباته ووجوده وعدمه ، وهكذا عامة القضايا الكلية .

فإنه قد يكون علم الإنسان بالحكم فى أعيانها المشخصة الجزئية أبده للعقل من الحكم الكلى ، ولا تكون معرفته بحكم المعينات موقوفة على تلك القضايا الكليات ، ولهذا كان علم الإنسان أنه هو لم يحدث نفسه ، لا يتوقف على علمه بأن كل انسان لم يحدث نفسه ، ولا على أن كل حادث لم يحدث نفسه ، بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة ، وتلك القضية المعينة صادقة ، والعلم بها فطرى ضرورى لا يحتاج أن يستدل عليه ، وإن كان قد يمكن الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية ، ويستفاد العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات ، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطا فى العلم ، بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات وأعظم ، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات ، ولهذا لا تجد أحدا يشك فى

أن هذه الكتابة لابد لها من كاتب ، وهذا البناء لابد له من بان ، بل يعلم هذا ضرورة .

وإن كان العلم بأن كل حادث لابد له من محدث فاعل قد اعتقده طوائف من النظار نظريا حتى أقاموا عليه دليلا : إما بقياس الشمول ، وإما بقياس التمثيل . فالأول قول من يقول : كل محدَث لابد له من محدِث ، والثانى قول من يقول : هذا محدَث ، فيفتقر إلى محدِث ، قياسا على البناء والكتابة .

ثم القائلون بأن كل محدث لابد له من محدث ، منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أن الحادث مختص ، والتخصص لابد له من مخصص ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن ، والممكن لابد له من مرجح لوجوده ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء ، فلابد من ترجيح أحد الجانبين .

وكثير من الناس يجعل المقدمة الأولى فى هذه القضايا ضرورية ، بل يجعلها أبين من الثانية التى استدل بها عليها ، وهذا الاضطراب إنما يقع فى القضايا الكلية العامة .

وأما كون هذا البناء لابد له من بان ، وهذه الكتابة لابد لها من كاتب ، وهذا الثوب المخيط لابد له من خياط ، وهذه الآثار التى فى الأرض من آثار الأقدام لابد لها من مؤثر ، وهذه الضربة لابد لها من ضارب ، وهذه الصياغة لابد لها من صائغ ، وهذا الكلام المنظوم المسموع لابد له من متكلم ، وهذا الضرب والرمى والطعن لابد له من ضارب ورام وطاعن .

فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء ، ولا يفتقر فى العلم بها إلى دليل ، وإن كان ذكر نظائرها حجة لها وذكر القضية التى تتناولها وغيرها حجة ثانية ، فيستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول ، لكن هى فى نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة ، مع قطع نظرهم عن قضية كلية ، كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعينة ، فإنه يعلم أنه لم يحدث نفسه ، وإن لم يستحضر أن كل حادث لا يحدث بنفسه .

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئا من الحوادث المتجددة ، كالرعد والبرق والزلازل ، ذكروا الله وسبحوه لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه بل له محدث أحدثه ، وإن كانوا يعلمون هذا فى سائر المحدثات ، لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفا لهم ، بخلاف المتجدد الغريب ، وإلا فعامة ما يذكرون الله ويسبحونه عنده من الغرائب المتجددة قد شهدوا من آيات الله المعتادة ماهو أعظم منه ، ولو لم يكن إلا خلق الانسان فإنه من أعظم الآيات ، فكل أحد يعلم أنه هو لم يحدث نفسه ولا أبواه أحدثاه ولا أحد من البشر أحدثه ، ويعلم أنه لابد له من محدث ، فكل أحد يعلم أن له خالقا خلقه ، ويعلم أنه موجود ، حى ، عليم قدير ، سميع ، بصير ، ومن جعل غيره حيا كان أولى أن يكون حيا ، ومن جعل غيره عليما كان أولى أن يكون عليما ، ومن جعل غيره قادرا كان أولى أن يكون قادرا ، ويعلم أيضا أن فيه من الإحكام مادل على علم الفاعل ، ومن الاختصاص مادل على إرادة الفاعل ، وأن نفس الإحداث لا يكون إلا بقدرة المحدث ، فعلمه بنفسه المعينة المشخصة الجزئية يفيده العلم بهذه المطالب (الإلهية) وغيرها ، كما قال تعالى : « **وفى أنفسكم أفلا تبصرون** » (سورة الذاريات : ٢١) .

الفصل الخامس

ضرورة التلازم بين الدليل والمدلول

تمهيـــد .

يشرح المصنف فى هذا الفصل قاعدة جليلة فى المنهج العلمى بصفة عامة وفى نظرية المعرفة بصفة خاصة ، وهى ضرورة الملازمة بين الدليل والمدلول . حتى يصح لنا أن نستدل بوجود الدليل على وجود المدلول ، وذلك مثل التلازم الضرورى بين وجود الشمس ووجود النهار ، فإذا رأينا الشمس طالعة تيقنا من وجود النهار ، ومثل دلالة وجود الابن على أبيه ، ودلالة وجود الكتابة على الشخص الكاتب ، ففى هذه الأمثلة وغيرها نجد نوعا من التلازم الضرورى بين وجود أحدهما ووجود الآخر ، وهذا يساوى تماما وجود الخلق فإنه يستلزم ضرورة وجود خالقه ، شأن دلالة الآثار على مؤثريها . وأدلة القرآن هى من هذا النوع التى يحس القارىء فيها بجهة التلازم الضرورية بين كل دليل ومدلوله ، ولما كان وجود الخلق يستلزم وجود الخالق كانت أول آية من القرآن تلفت نظر الإنسان إلى هذا الدليل حيث قال تعالى « **اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق** » .

والقرآن سمى كل دليل فيه آية بمعنى أنه آية على مدلوله وعلامة دالة عليه وعلى صفاته ، واستعمال القرآن لفظ آية أو علامة أو برهان أكثر دلالة على ضرورة التلازم المطلوب بين الدليل ومدلوله من استعمال لفظ الدليل ، لأن الدليل قد يكون ظنيا واحتماليا أما الآية والعلامة والبرهان فلا يكون إلا يقينيا ، ومن هذا النوع اليقينى استعمال القرآن للأمثلة المضروبة من عالم الشهادة ليستدل بها على مافى عالم الغيب ، وكما استعمل أبو حنيفة مثال السفينة التى يمتنع أن تسير بلا قائد يدير دفتها ، على ضرورة وجود مدبر لهذا العالم يرعى شئونه ويدبر أحواله .

تقريب الفصل الخامس

قال شيخ الإسلام :

اذا تبين ذلك فالآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزما لثبوت المدلول الذى هى آية له وعلامة عليه ، ولا تفتقر فى كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج تحت قضية كلية ، سواء كان المدلول عليه قد عرفت عينه ، أو لم تعرف عينه ، بل عرف على وجه مطلق مجمل .

فالأول مثل أن يقال : علامة دار فلان أن على بابها كذا ، أو على عتبها كذا ، أو علامة فلان أنه كذا ، فإذا رؤيت تلك العلامة عرف ذلك المعين .

والثانى : أن يقال : علامة من يكون أميرا أو قاضيا أن تكون هيئته كذا وكذا ، فاذا رؤيت تلك الهيئة علم أن هناك أميرا أو قاضيا وأن لم تعلم عينه .

واذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه ، وكل منها يدل بنفسه على أن له محدثا بنفسه ، ولا يحتاج أن يقرن بذلك أن كل محدث فله محدث ، كما قدمنا أن العلم بأفراد هذه القضية لا يجب أن يتوقف على كلياتها ، بل قد تكون دلالته على المحدث المعين أظهر وأسبق .

ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث آيات دالة على الفاعل المحدث بنفسها ، من غير أن يجب أن يقترن بها قضية كلية ، أن كل محدث فله محدث ، وهى أيضا دالة على الخالق سبحانه ، من حيث يعلم أنه (لا) يحدثها الا هو ، فانه كما يستدل على أن المحدثات لابد لها من محدث قادر ، عليم ، مريد ، حكيم ، فالفعل يستلزم القدرة ، والأحكام يستلزم العلم ، والإرادة ، وحسن العاقبة يستلزم الحكمة .

وكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر ، وكل حادث كما دل على عين الخالق ، فكذلك الآخر يدل عليه ، فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه ، وسماها

الله آيات ، والآيات لا تفتقر فى كونها آيات إلى قياس كلى : لا قياس تمثيلى ، ولا قياس شمولى ، وإن كان القياس شاهدا لها ومؤيدا لمقتضاها ، لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس ، بل يعلم موجبها ومقتضاها ، وإن لم يخطر لها أن كل ممكن فانه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا بمرجح ، أو لايترجح وجوده على عدمه الا بمرجح.

ومن هنا يتبين لك أن ما تنازع فيه طائفة من النظار وهو أن علة الافتقار إلى الصانع ، هل هو الحدوث أو الإمكان ، أو مجموعهما ، لا يحتاج إليه ، وذلك أن كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقرة إلى الخالق ، وهذا الافتقار وصف له لازم ، ومعنى هذا أن حقيقته لا تكون موجودة الا بخالق يخلقه ، فإن شهدت حقيقته موجودة فى الخارج علم أنه لابد لها من فاعل ، وإن تصورت فى العقل علم أنها لاتوجد فى الخارج الا بفاعل ، ولو قدر أنها تتصور تصورا مطلقا علم أنها لا توجد الا بفاعل؛ (فهى فى نفسها لا توجد الا بفاعل) وهذا يعلم بنفس تصورها وإن لم يشعر القلب بكونها حادثة أو ممكنة ، وإن كان كل من الإمكان والحدوث دليلا أيضا على هذا الافتقار ، لكن الحدوث يستلزم وجودها بعد العدم ، وقد علم أنها لاتوجد إلا بفاعل ، والإمكان يستلزم أنها لا تكون إلا بموجد ، وذلك يستلزم إذا وجدت أن تكون بموجد ، وهى من حيث هى هى ، وإن لم تدرج تحت وصف كلى يستلزم الافتقار إلى الفاعل ، أى لا تكون موجودة الا بالفاعل ، ولا تدوم وتبقى الا بالفاعل المبقى المديم لها ، فهى مفتقرة إليه فى حدوثها وبقائها ، سواء قيل أن بقاءها وصف زائد عليها ، أو لم يقل .

ولهذا يعلم العقل بالضرورة أن هذا الحادث لا يبقى إلا بسبب يبقيه ، كما يعلم أنه لم يحدث إلا بسبب يحدثه ، ولو بنى الانسان سقفا و لم يدع شيئا يمسكه ، لقال له الناس : هذا لايدوم ولا يبقى ، وكذلك اذا خاط الثوب بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة ، قالوا له هذا لا يبقى البقاء المطلوب ، فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الأمور المفتقرة إلى مايبقيها ، كما يعلمون افتقارها إلى مايحدثها وينشئها .

وما يذكر من الأمثال المضروبة والشواهد المبينة لكون الصنعة تفتقر إلى الصانع

فى حدوثها وبقائها ، إنما هو للتنبيه على ما فى الفطرة ، كما يمثل بالسفينة فى الحكاية المشهورة عن بعض أهل العلم ، أنه قال له طائفة من الملاحدة : ما الدلالة على وجود الصانع ؟ فقال لهم : دعونى ، فخاطرى مشغول بأمر غريب : قالوا : ماهو : قال : بلغنى أن فى دجلة سفينة عظيمة مملوءة من أصناف الأمتعة العجيبة ، وهى ذاهبة وراجعة من غير أحد يحركها ولا يقوم عليها . فقالوا له : أمجنون أنت ؟ قال : وماذاك ؟ قالوا : أهذا يصدقه عاقل ؟ فقال : فكيف صدقت عقولكم أن هذا العالم بمافيه من الأنواع والأصناف والحوادث العجيبة ، وهذا الفلك الدوار السيار يجرى وتحدث هذه الحوادث بغير محدث ، وتتحرك هذه المتحركات بغير محرك ؟ فرجعوا على أنفسهم بالملام ، وهكذا اذا قيل فهذه السفينة أثبتت نفسها فى الساحل بغير موثق أوثقها ، ولا رابط ربطها ، كذبت العقول بذلك .

فهكذا إذا قيل : أن الحوادث تبقى وتدوم بغير مبق يبقيها ، ولا ممسك يمسكها ، ولهذا نبه سبحانه على هذا وهذا . فالأول : كثير . وأما الثانى : ففى مثل قوله : **« إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليما غفورا »** (سورة فاطر : ٤١) وقوله : **« ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره »** (سورة الروم : ٢٥) وقوله : **« رفع السموات بغير عمد ترونها »** (سورة الرعد : ٢) . وهذا الإبقاء يكون بالرزق الذى يمد الله به المخلوقات ، كما قال الله تعالى : **« الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شىء سبحانه وتعالى عما يشركون »** (سورة الروم : ٤٠) .

وهذا الذى ذكرناه ، من أن نفس الأعيان المحدثة كالانسان تستلزم وجود الصانع الخالق ، وأن علم الإنسان بأنه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته ، من غير احتياج إلى قضية كلية ، تقترن بهذا ، وهو معنى مايذكره كثير من الناس ، مثل قول الشهرستانى : أما تعطيل العالم عن الصانع العليم ، القادر ، الحكيم ، فلست أراها مقالة ، ولا عرفت عليها صاحب مقالة ، إلا مانقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا : كان العالم فى الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة ، فاصطكت اتفاقا ، فحصل العالم بشكله الذى تراه عليه .

قال : ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، هو يعترف بالصانع ، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق ، احترازا عن التعليل ، فما عدت هذه المسألة من النظريات التى يقام عليها برهان ، فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها ، بصانع عليم ، قادر حكيم ، « **أفى الله شك** » (سورة ابراهيم : ١٠) « **ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله** » (سورة الزخرف : ٨٧) « **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم** » (سورة الزخرف : ٩) وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة فى حال السراء ، فلا شك أنهم يلوذون إليها فى حال الضراء : « **دعوا الله مخلصين له الدين** » (سورة يونس : ٢٢) ، « **وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه** » (سورة الأسراء : ٦٧).

قال : ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع ، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشرك : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فاعلم أنه لا اله الا الله ، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق فى التوحيد ، « **ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم وأن يشرك به تؤمنوا** » (سورة غافر : ١٢) « **وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة** » (سورة الزمر : ٤٥) « **وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا** » (سورة الاسراء : ٤٦) .

قال : وقد سلك المتكلمون طريقا فى إثبات الصانع وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع وسلك الأوائل طريقا آخر وهو الاستدلال بامكان الممكنات على مرجح لأحد طرفى الإمكان .

قلت : وهذا الطريق الثانى لم يسلكه الأوائل ، وإنما سلكه ابن سينا ومن وافقه ، ولكن الشهرستانى وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو والأوائل ، إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على كتب ابن سينا .

قال : ويدعى كل واحد فى جهة الاستدلال ضرورة وبديهة .

قال : وأنا أقول : ما شهدت به الحدوث ، أو دل عليه الإمكان بعد تقديم

المقدمات ، دون ما شهدت به الفطرة الانسانية من احتياجه فى ذاته إلى مدبر ، هو منتهى مطلب الحاجات ، يرغب إليه ، ولا يرغب عنه ، ويستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يعرض عنه ويفزع إليه فى الشدائد والمهمات ، فان احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب ، والحادث إلى المحدث .

وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه فى التنزيل على هذا المنهاج ، **« أمَّن يجيب المضطر إذا دعاه »** (سورة النمل : ٦٢) **« قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر »** (سورة الأنعام : ٦٣) **« قل من يرزقكم من السماء والأرض »** (سورة يونس : ٣١) **« أمَّن يبدأ الخلق ثم يعيده »** (سورة النمل : ٦٤) .

وعن هذا المعنى ، قال النبى ﷺ : « خلق الله العباد على معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها » .

قلت لفظ الحديث فى الصحيح : يقول الله خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ماأحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطانا .[1] .

قال : فتلك المعرفة هى ضرورة الاحتياج ، وذلك الاجتيال من الشيطان ، هو تسويله الاستغناء ونفى الحاجة ، والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة ، وتطهيرها عن تسويلات الشياطين فإنهم الباقون على أصل الفطرة ، وماكان له عليهم من سلطان **« فذكِّر إن نفعت الذكرى . سيذكر من يخشى »** (سورة الأعلى : ١٠ ، ١١) **« فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى »** (سورة طه : ٤٤) .

قلت : الذى فى الحديث : أن الشياطين أمرتهم أن يشركوا به مالم ينزِّل به سلطانا ، وهذا المرض العام فى أكثر بنى آدم ، وهو الشرك ، كما قال تعالى : وما يؤمن

---

(١) الحديث عن عياض بن حمار المجاشعى رضى الله عنه فى : مسلم ٤ / ٢١٩٧ — ٢١٩٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب الصفات التى يعرف بها فى الدنيا أهل الجنة وأهل النار) وأوله : أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم فى خطبته : ألا إن ربى أمرنى أن أعلمكم ماجهلتم .. وإنى خلقت عبادى حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ، وحرّمت عليهم ماأحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطانا ، والحديث مع اختلاف فى اللفظ فى المسند (ط . الحلبى) ٤ / ١٦٢ .

أكثرهم بالله إلا وهم مشركون (سورة يوسف : ١٠٦) وأما التعطيل فهو مرض خاص لايكاد يقع إلا عن عناد كما وقع لفرعون .

وليس فى الحديث أن الشياطين سولت لهم الاستغناء عن الصانع ، فإن هذا لا يقع إلا خاصا لبعض الناس ، أو لكثير منهم فى بعض الأحوال ، وهو جنس السفسطة ، بل هو شر السفسطة ، والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير دائما ، بل تعرض لبعض الناس ، أو لكثير منهم فى بعض الأشياء .

قال : ومن رحل إلى الله قربت مسافته ، حيث رجع إلى نفسه أدنى رجوع ، فعرف إحتياجه إليه فى تكوينه ، وبقائه ، وتقلبه فى أحواله ، وأنحائه ، ثم استبصر من آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ، ثم استشهد به على الملكوت ، لا بالملكوت عليه .. الخ) .

قلت : هو وطائفة معه يظنون أن الضمير فى قوله : « حتى يتبين لهم أنه الحق » (سورة فصلت : ٥٣) عائد إلى الله (تعالى) ويقولون هذه جمعت طريق من استدل بالخلق على الخالق ، ومن استدل بالخالق على المخلوق .

والصواب الذى عليه المفسرون ، وعليه تدل الآية ، أن الضمير عائد إلى القرآن ، وأن الله يرى عباده من الآيات الأفقية والنفسية ، ما يبين لهم أن القرآن حق ، وذلك يتضمن ثبوت الرسالة ، وأن يسلم ما أخبر به الرسول ، كما قال تعالى : « قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو فى شقاق بعيد * سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (سورة فصلت : ٥٢ ، ٥٣) .

والمقصود هنا التنبيه على أن حاجة المعين إلى العلم لا تتوقف على العلم بحاجة كل من هو مثله ، والاستدلال على ذلك بالقياس الشمولى والتمثيلى .

وأيضا فالحاجة التى يقترن مع العلم بها ذوق الحاجة ، هى أعظم وقعا فى النفس من العلم الذى لا يقترن به ذوق . ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه ، وينفعها ويضرها ، هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه ، ولا تكرهه ولا تحبه ،

ولهذا كان ما يعرف من أحوال الرسل مع أممهم بالأخبار المتواترة ورؤية الآثار من حسن عاقبة اتباع الرسل ، وسوء عاقبة المكذبين ، أنفع من معرفة صدق الرسول وأتباعه ، مما يفيد العلم فقط ، فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب ، فيفيد كال القوتين : العلمية والعملية بنفسه ، بخلاف ما يفيد العلم ، ثم العلم يفيد العمل .

حاجة الخلق إلى خالقهم ضرورة وفطرة

ولهذا كان أكثر الناس على أن الاقرار بالصانع ضرورى فطرى ، وذلك أن اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به حاجتها .

ألا ترى أن الناس يعرفون من أحوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم ، كولاة أمورهم ومماليكهم ، وأصدقائهم وأعدائهم ، مالا يعلمونه من أحوال من لا يرجونه ولا يخافونه ، ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه ، فهم يحتاجون إليه من جهة ربوبيته ، إذ كان هو الذى خلقهم ، وهو الذى يأتيهم بالمنافع ، ويدفع عنهم المضار : « **وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون** » (سورة النحل : ٥٣) .

وكل ما يحصل من أحد فإنما هو بخلقه وتقديره وتسبيبه وتيسيره ، وهذه الحاجة التى توجب رجوعهم إليه حال اضطرارهم ، كما يخاطبهم بذلك فى كتابه ، وهم محتاجون إليه من جهة ألوهيته فإنه لا صلاح لهم إلا بأن يكون هو معبودهم الذى يحبونه ويعظمونه ، ولا يجعلون له أندادا يحبونهم كحب الله ، بل يكون ما يحبونه سواه ، كأنبيائه وصالحى عباده ، إنما يحبونهم لأجله ، كما فى الصحيحين عن النبى ﷺ أنه قال : « ثلاث من كُنَّ فيه وجد حلاوة الايمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه الا لله ، ومن كان يكره أن يرجع فى الكفر بعد إذ أنقذه الله منه ، كما يكره أن يلقى فى النار[٢] » .

---

(٢) الحديث عن أنس رضى الله عنه فى : البخارى ٨/١ (كتاب الايمان ، باب حلاوة الايمان) ، ٩/١ (كتاب الايمان ، باب من كره أن يعود فى الكفر ... الخ) ، ١٤/٨ (كتاب الأدب ، باب الحب فى الله) ٢٠/٩ (كتاب الاكراه ، باب من اختار الضرب ... على الكفر) ، مسلم ٦٦/١ (كتاب الايمان ، باب بيان خصال ... الخ) .

ومعلوم أن السؤال ، والحب ، والذل ، والخوف ، والرجاء ، والتعظيم ، والاعتراف بالحاجة ، والافتقار ، ونحو ذلك ، مشروط بالشعور بالمسئول المحبوب المرجو ، المخوف ، المعبود ، المعظم ، الذى تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار ، الذى تواضع كل شىء لعظمته واستسلم كل شىء لقدرته ، وذل كل شىء لعزته .

فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها ولابد لها منها بل هى ضرورية فيها ، كان شرطها ولازمها ، وهو الاعتراف بالصانع والاقرار به ، أولى أن يكون ضروريا فى النفوس .

وقول النبى ﷺ فى الحديث الصحيح : « كل مولود يولد على الفطرة » ، وقوله فيما يروى عن ربه : « خلقتُ عبادىَ حُنفاء » ونحو ذلك ، لا يتضمن مجرد الاقرار بالصانع فقط ، بل اقرارا يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم واخلاص الدين له ، وهذا هو الحنيفية .

وأصل الإيمان قول القلب وعمله ، أى علمه بالخالق وعبوديته للخالق ، والقلب مفطور على هذا وهذا . واذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض ، إما بجهله ، وإما بظلمه ، فجحد بآيات الله واستيقنتها نفسه ظلما وعلوا ، لم يمتنع أن يكون الخلق ولدوا على الفطرة .

وقد ذكرنا فى غير هذا الموضع طائفة مّن قول من ذكر أن المعرفة ضرورية ، والعلم الذى يقترن به حب المعلوم قد يسمى معرفة ، كما فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالمعروف ما تحبه القلوب مع العلم ، والمنكر ما تكرهه وتنفر عنه عند العلم به . فلهذا قد يسمى من كان فيه ــ مع علمه بالله ــ حب لله وإنابة إليه عارفا ، بخلاف العالم الخالى عن حب القلب وتألهه ، فإنهم لا يسمونه عارفا .

ومن المعلوم أن وجود حب الله وخشيته والرغبة إليه وتألهه فى القلب ، فرع وجود الاقرار به ، وهذا الثانى مستلزم للأول . فإذا كان هذا يكون ضروريا فى القلب ، فوجود الاقرار السابق عليه اللازم له ، أولى أن يكون ضروريا ، فإن ثبوت الملزوم لا يكون إلا مع ثبوت اللازم .

وقد يراد بلفظ المعرفة العلم الذى يكون معلومة معينا خاصا ، وبالعلم الذى هو قسيم المعرفة ما يكون المعلوم به كليا عاما ، (وقد يراد بلفظ المعرفة ما يكون معلومه الشيء بعينه) ، وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين فى الأصل ، كما بسط فى موضع آخر ، وسيأتى كلام الناس فى الاقرار بالصانع ، هل يحصل بالضرورة ، أو بالنظر ، أو يحصل بهذا وبهذا .

الفصل السادس

الدليل وكيفية الدلالة

تمهيد

يستطرد المصنف فى شرح قاعدة التلازم بين الدليل المدلول ، وأن القول بأحدهما يلزم عنه القول بالآخر ، وهذا التلازم الضرورى هو المعنى الذى يصلح لأجله أن يكون الدليل دالا على مطلوبه وبدونه لا يصلح أى دليل . وهذا التلازم بين الدليل والمدلول قد غاب عن كثير من المفكرين وحسبوا أن كل ما معهم من أدلة على قضايا الألوهية تصلح أن تكون برهانا على مطلوبهم ، ولو تأملوها لوجدوا أن التلازم ليس موجودا بين ما يسمونه دليلا وبين مطلوبهم ، كاستدلالهم على نفى الصفات الإلهية بقولهم إن إثباتها يلزم عنه الحيز والجهة ... الخ ، ولو تأملوا لوجدوا أن الجهة منفكة وليس هناك تلازم بين إثبات الصفة والقول بالحيز والجهة إلا إذا جعلوا صفات الخالق مثل صفات المخلوق ، وهذا لم يقل به عاقل .

ثم ينتقل المصنف إلى قضية أخرى وهى أن الشىء الواحد قد يكون له أكثر من دليل يستدل به عليه ، وإن من يعلم دليلا واحدا من هذه الأدلة لا يصح له أن ينفى أدلة الآخرين أو يدعى أنه ليس هناك إلا دليل واحد فقط ، ويذكر كثيرا من الآيات والأحاديث الصحيحة ليشرح بها وجهة نظره فى ذلك . ثم يتعرض بالحديث لقضية نفسية هامة ، وهى وسوسة الشيطان وكيف يتخلص الإنسان منها بذكر الله وقراءة القرآن ، ويبين أن الرسل أمروا باستعمال البرهان الصحيح وبينها

بأقواله تارة وأفعاله تارة أخرى ، ولابد فى كل برهان أن تكون مقدماته يقينية حتى يفيد اليقين ، وذلك شرط ضرورى فى كل برهان نظريا كان أو عمليا ، وقد بين الرسول كيف نتخلص من الوسوسة بالاستعاذة بالله من الشيطان والدعاء إلى الله أن يثبت القلب على الإيمان لأن نواصى القلوب بيديه .

تقريب الفصل السادس

قال شيخ الإسلام ابن تيمية :

كون الشيء دليلا على الشيء معناه أنه يلزم من ثبوته ثبوته . والشيئان المتلازمان كل منهما يصلح أن يكون دليلا على الآخر ، ثم من شأن الانسان أن يستدل بالظاهر على الخفى ، لكن الظهور والخفاء من الأمور النسبية ، فقد يظهر لهذا ما لايظهر لهذا ، وقد يظهر للانسان فى وقت ما يخفى عليه فى وقت آخر . فلهذا أمكن أن يستدل بهذا على ذاك ، وبذاك على هذا ، إذا قدر أن هذا أظهر من ذاك تارة ، وذاك أظهر من هذا أخرى ، وإما بحسب شخصين ، وإما بحسب حالين .

وهذه المعانى مَنْ تفطَّن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على الحدود والأدلة التى قد يقال أنه لا فائدة ولا حاجة إليها ، وذاك صحيح . وقد يقال : بل ينتفع بها ؛ وهذا أيضا صحيح .

لكن من حصر العلم بطريق عينه هو ، مثل حد معين ودليل معين ، أخطأ كثيرا ، كما أن من قال : ان حد غيره ودليله لا يفيد بحال أخطأ كثيرا ، وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر ، وقالوا : لا يحصل العلم الا به مطلقا ، أخطأوا ، والذين قالوا : لا حاجة إليه بحال ، بل المعرفة دائما ضرورية لكل أحد فى كل حال — أخطأوا ، بل المعرفة وإن كانت ضرورية فى حق أهل الفطر السليمة ، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر ، والانسان قد يستغنى عنه فى حال ، ويحتاج إليه فى

حال ، وكذلك الحدود قد يحتاج إليها تارة ويستغنى عنها أخرى ، كالحدود اللفظية . والترجمة قد يحتاج إليها تارة وقد يستغنى عنها أخرى وهذا له نظائر .

وكذلك كون العلم ضروريا ونظريا ، والاعتقاد قطعيا وظنيا ، أمور نسبية ، فقد يكون الشيء قطعيا عند شخص وفى حال ، وهو عند آخر وفى حال أخرى مجهول ، فضلا عن أن يكون مظنونا ، وقد يكون الشيء ضروريا لشخص وفى حال ، ونظريا لشخص آخر وفى حال أخرى .

وأما ما أخبر به الرسول ، فإنه حق فى نفسه ، لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم ، فهو الحق الذى لا يقبل النقيض ، ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقا .

ومن هنا يتبين لك أن الذين بنوا أمورهم على مقدمات — إما ضرورية أو نظرية أو قطعية أو ظنية — بنوها على أمور تقبل التغير والاستحالة ، فإن القلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء . وأما ما جاء به الرسول فهو حق لا يقبل النقيض بحال ، فهو ﷺ يخبر بالحق ، كما قال أهل الجنة لما دخلوها : « **الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق** » (سورة الأعراف : ٤٣) وقد قال تعالى : « **إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا** » (سورة البقرة : ١١٩) ، « **وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا** » (سورة الأحزاب : ٤٦) ، وقال تعالى : « **أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون . أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون . ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون** » (سورة المؤمنون : ٦٩ — ٧١) .

وقال تعالى : « **الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم . والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم . ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل وأن الذين آمنوا اتبعوا الحق من ربهم كذلك يضرب الله للناس أمثالهم** » (سورة محمد : ١ — ٣) ومثل هذا كثير .

فالرسول ﷺ يخبر بالحق ، ويقيم عليه الأدلة العقلية البرهانية الموصلة إلى معرفته ، كالأقيسة العقلية ، وهى الأمثال المضروبة .

قال تعالى : « ولقد صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفورا » (سورة الاسراء : ٨٩) وقال تعالى : « ولقد صرفنا فى هذا القرآن للناس من كل مثل وكان الإنسان أكثر شىء جدلا » (سورة الكهف : ٥٤) إلى قوله تعالى : « ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا آياتى وما أنذروا هزوا . ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسى ما قدمت يداه إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا » (سورة الكهف : ٥٦ ، ٥٧) .

وقال تعالى : « ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون » (سورة الزمر : ٢٧) .

وهو سبحانه يجيب عن المعارضات كما قال تعالى : « ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا » (سورة الفرقان : ٢٣) وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة إليه النافعة للخلق . وأما الكلام على كل ما يخطر ببال كل أحد من الناس من الشبهات السوفسطائية فهذا لا يمكن أن يبينه خطاب على وجه التفصيل .

والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها ، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فترى الحق باطلا ، كما فى البدن إذا فسد أو مرض فإنه يجد الحلو مرا ، ويرى الواحد اثنين ، فهذا يعالج بما يزيل مرضه .

وسوسة الشيطان تزول مع الاستعاذة

قال شيخ الاسلام :

والقرآن فيه شفاء لما فى الصدور من الأمراض . والنبى ﷺ علم أن وسواس التسلسل فى الفاعل يقع فى النفوس ، وأنه معلوم الفساد بالضرورة ، فأمر عند وروده

بالاستعاذة بالله منه ، والانتهاء عنه ، كما فى الصحيحين — واللفظ لمسلم — عن أبى هريرة ، قال : قال رسول الله ﷺ : لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال : هذا الله خَلَقَ الخَلْقَ فمن خَلَقَ الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئا فليقل : آمنت بالله .

وفى لفظ آخر : « يأتى الشيطانُ أحدَكم فيقول : من خَلَقَ السماءَ ؟ من خلق الأرضَ ؟ فيقول : الله . وزاد فليقل : آمنتُ بالله ورسلِهِ . وفى لفظ آخر يقول : من خَلَقَ كذا ؟ من خَلَقَ كذا ؟ حتى يقول : من خَلَقَ ربَّك ؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته . هذا لفظ البخارى أو نحوه .

وفى مسلم عن أنس عن النبى ﷺ قال : قال الله عز وجل : إن أمتك لا يزالون يقولون : ما كذا ؟ ما كذا ؟ حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله سبحانه ؟

وفى البخارى عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ لن يبرح الناس يتساءلون : هذا الله خالق كل شىء فمن خلق الله ؟

وقد سئل بعض السالكين طريقة هؤلاء — كالرازى ونحوه — فقيل له : لم لم يأمر النبى ﷺ عند هذا الوسواس بالبرهان المبين لفساد التسلسل والدور ، بل أمر بالاستعاذة ؟ فأجاب بأن مثل هذا مثل من عرض له كلب ينبح عليه يؤذيه ويقطع طريقه فتارة يضربه بعصا ، وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزجره . قال : فالبرهان هو الطريق الأول ، وفيه صعوبة . والاستعاذة بالله هو الثانى ، وهو أسهل .

واعترض بعضهم على هذ الجواب بأن هذا يقتضى أن طريقة البرهان أقوى وأكمل ، وليس الأمر كذلك ، بل طريقة الاستعاذة أكمل وأقوى ، فإن دفع الله للوسواس عن القلب أكمل من دفع الإنسان ذلك عن نفسه .

فيقال : السؤال باطل ، وكل من جوابيه مبنى على الباطل ، فهو باطل ، وذلك أن هذا الكلام مبناه على أن هذه الأسئلة الواردة على النفس تندفع بطريقين : أحدهما : البرهان ، والآخر : الاستعاذة . وأن النبى ﷺ أمر بالاستعاذة ، وأن المبين لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريق البرهان ، وأن طريقة البرهان تقطع الأسولة

الواردة على النفس بدون ما ذكره النبى ﷺ ، وأن النبى ﷺ لم يأمر بطريقة البرهان .

وهذا خطأ من وجوه ، بل النبى ﷺ أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها ، ودل على مجاميع البراهين التى يرجع إليها غاية نظر النظار ، ودل من البراهين عن ماهو فوق استنباط النظار ، والذى أمر به فى دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط ، بل أمر بالايمان ، وأمر بالاستعاذة ، وأمر بالانتهاء ، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة الا بما أمر به ، لا طريق غير ذلك .

حاجة البرهان إلى المقدمات الضرورية

وبيان ذلك من وجوه .

أحدها : أن يقال : البرهان الذى ينال بالنظر فيه العلم لابد أن ينتهى إلى مقدمات ضرورية فطرية ، فان كل علم ليس بضرورى لابد أن ينتهى إلى علم ضرورى ، اذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدور القبلى ، أو التسلسل فى المؤثرات فى محل له ابتداء . وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه . فإن العلم النظرى الكسبى هو ما يحصل بالنظر فى مقدمات معلومة بدون النظر ، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضا نظرية لتوقفت على غيرها ، فيلزم تسلسل العلوم النظرية فى الإنسان ، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن ، والعلم الحاصل فى قلبه حادث ، فلو لم يحصل فى قلبه علم إلا بعد علم قبله ، للزم أن لا يحصل فى قلبه علم ابتداء ، فلابد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله فى قلبه ، وغاية البرهان أن ينتهى إليها .

ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها شبهات ووساوس كالشبهات السوفسطائية ، مثل الشبهات التى يوردونها على العلوم الحسية والبديهية ، كالشبهات التى أوردها الرازى فى أول « محصلة »[1] ، وقد تكلمنا عليها فى غير هذا الموضع .

---

(1) انظر : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ، ص ٦ — ٢٢ ، ط . المطبعة الحسينية . الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٣٢٣ .

والشبهات القادحة فى تلك العلوم لا يمكن الجواب عليها بالبرهان ، لأن غاية البرهان أن ينتهى إليها ، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث . ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر ، بل إذا كان جاحدا معاندا عوقب حتى يعترف بالحق ، وإن كان غالطا إما لفساد عرض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم ، وإما لنحو ذلك ، فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه ، فإن عجز عن ذلك لفساد فى طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية ، أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك ، وإلا ترك . .

ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تعرض لا يمكن إزالتها بالبرهان والنظر والاستدلال ، وإنما يخاطب بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدمات علمية ، وكان ممن تمكنه أن ينظر فيها نظرا يفيده العلم بغيرها ، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادرا على النظر ، لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال .

وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة فى العلوم الضرورية لا تزال بالبرهان ، بل متى فكر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه ، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه ، كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية .

وهذا يزول بالاستعاذة بالله ، فإن الله هو الذى يعيذ العبد ويجيره من الشبهات المضلة والشهوات المغوية ، ولهذا أمر العبد أن يستهدى ربه فى كل صلاة فيقول : « **اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين** » (سورة الفاتحة : ٦ ، ٧) .

وفى الحديث الإلهي الصحيح عن النبى ﷺ فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى : ياعبادى كلكم ضالٌ إلاَّ من هَدَيْتهُ فاستهدُونى أهْدكم[٢] .

---

(٢) الحديث عن أبى ذر رضى الله عنه عن النبى ﷺ وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : ياعبادى انى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا . ياعبادى كلكم ضال الا من هديته فاستهدونى أهدكم ... الحديث وهذه رواية مسلم ١٩٩٤/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الظلم) . والحديث عن ابى ذر ايضا فى : سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ٩ /٣٠٤ — ٣٠٥ (كتاب صفة القيامة . باب حدثنا هناد حدثنا أبو الأحوص ..) ، سنن ابن ماجة ١٤٢٢/٢ (كتاب الزهد . باب ذكر التوبة) المسند (ط . الحلبى) ١٥٤/٥ — ١٦٠ — ١٧٧ .

وقال تعالى : «وإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم» (سورة النحل : ٩٧) .

وقال تعالى : « وإمَّا ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم » (سورة الأعراف : ٢٠٠) .

وقال تعالى : « وإمَّا ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم » (سورة فصلت : ٣٦) .

وفى الصحيحين عن سليمان بن صرد قال : استب رجلان عند النبى ﷺ فجعل أحدهما يغضب ويحمر وجهه ، فقال النبى ﷺ : إنى لأعلم كلمة لو قالها لذهب هذا عنه : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم[٣] . فأمر الله تعالى العبد أن يستعيذ من الشيطان عند القراءة وعند الغضب ، ليصرف عنه شره عند وجود سبب الخير ، وهو القراءة ، ليصرف عنه ما يمنع الخير ، وعند وجود سبب الشر ، ليمنع ذلك السبب الذى يحدثه عند ذلك .

وقد ثبت عن النبى ﷺ أنه قال : ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بَيْن إصْبعين من أصابع الرحمن إن شاءَ أن يقُيمه أقامهَ وإن شاء أن يزُيغه أزاغه[٤] .

وكانت يمين النبى ﷺ : لا ومُقَلِّبَ القلوبِ[٥] . وكان كثيرا ما يقول :

---

(٣) الحديث عن سليمان بن صرد رضى الله عنه فى : البخارى ١٢٤/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب صفة ابليس وجنوده) ، ١٥/٨ — ١٦ (كتاب الأدب ، باب ما ينهى من السباب واللعن) ، ٢٨/٨ (كتاب الأدب ، باب الحذر من الغضب) ، مسلم ٢٠١٥/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب) .

(٤) فى مسند أحمد (ط . الحلبى) ١٨٢/٤ : حدثنا عبد الله .. أبا ادريس الخولانى يقول سمعت النواس بن سمعان الكلابى يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول : ما من قلب إلا وهو بين اصبعين من أصابع رب العالمين ان شاء يقيمه أقامه وان شاء أن يزيغه أزاغه . وكان يقول : يامقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك ، والميزان بيد الرحمن عز وجل يخفضه ويرفعه .

(٥) انظر الحديث السابق . وفى سنن ابن ماجة ٦٧٦/١ — ٦٧٧ (كتاب الكفارات ، باب يمين رسول الله ﷺ التى كان يحلف بها) عن شهاب عن سالم عن أبيه قال : كانت أكثر أيمان رسول الله ﷺ : لا ومصرف القلوب .

والذى نفس محمدٍ بيده[٦] .

وفى الحديث : لَلْقَلْبُ أشدُّ تقلبًا من القِدر إذا استجمع غليانا[٧] .

وشواهد هذا الأصل كثيرة ، مع ما يعرفه كل أحد من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه من الخواطر ، التى هى من جنس الاعتقادات.ومن جنس الارادات ، وفيها المحمود والمذموم ، والله هو القادر على صرف ذلك عنه ، فالاستعاذة بالله طريق مفضية إلى المقصود الذى لا يحصل بالنظر والاستدلال .

والوجه الثانى : أن يقال : النبى ﷺ لم يأمر بالاستعاذة وحدها ، بل أمر العبد أن ينتهى عن ذلك مع الاستعاذة ، إعلاما منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس فيجب الانتهاء عنه ، ليس هو من البدايات التى يزيلها ما بعده ، فإن النفس تطلب سبب كل حادث وأول كل شىء حتى تنتهى إلى الغاية والمنتهى .

وقد قال الله تعالى : « **وأن إلى ربك المنتهى** » (سورة النجم : ٤٢) . وفى الدعاء المأثور الذى ذكره مالك فى « الموطأ » : **حسبى الله وكفى ، سمع الله لمن دعا ، ليس وراء الله مرمى** .

وفى رواية : ليس وراء الله مُنتهى .

فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ، ونهاية النهايات ، وجب وقوفه ، فإذا طلب بعد ذلك شيئا آخر وجب أن ينتهى ، فأمر النبى ﷺ العبد أن ينتهى مع استجارته بالله من وسواس التسلسل ، كما يؤمر كل من حصل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهى ، إذ كل طالب ومريد فلابد له من مطلوب ومراد ينتهى إليه ، وإنما وجب انتهاؤه لأنه من المعلوم بالعلم الضرورى الفطرى لكل من سلمت فطرته من بنى آدم أنه سؤال فاسد ، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوقٍ خالق ، فإنه لو كان

---

(٦) الروايات التى تذكر هذا اليمين كثيرة انظر مثلا مسلم (ط . فؤاد عبد الباقى) ١٨٦/١ ، ٣٢٠ ، ٩١٥/٢ . ١٢٣٨/٣ . ١٧٩٨/٤ ، ١٨٣٦ ، ١٩٥٥ .

(٧) فى المسند (ط . الحلبى) ٤/٦ قال المقداد بن الأسود : لا أقول فى رجل خيرا ولا شرا حتى أنظر ما يختم له . يعنى بعد شىء سمعته من النبى ﷺ . قيل : وما سمعت ؟ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لقلب ابن آدم أشد انقلابا من القدر إذا اجتمعت غليا .

له خالق لكان مخلوقا ولم يكن خالقا لكل مخلوق ، بل كان يكون من جملة المخلوقات ، والمخلوقات كلها لابد لها من خالق ، وهذا معلوم بالضرورة والفطرة . وان لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل ، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة .

وإذا قلنا : يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث ، كان هذا متضمنا لذلك ، فإن كل مخلوق محدث ، فإذا كان كل محدث لابد له من محدث ، فكل مخلوق لابد له من خالق أولى ، وكذلك إذا قلنا : كل ممكن لابد له من واجب .

فلما كان بطلان هذا السؤال معلوما بالفطرة والضرورة ، أمر النبى ﷺ أن ينتهى عنه ، كما يؤمر أن ينتهى عن كل ما يعلم فساده من الأسولة الفاسدة التى يعلم فسادها ، كما لو قيل : متى حدث له ؟ أو متى يموت ؟ ونحو ذلك .

وهذا مما يبين أن سؤال السائل : أين كان ربنا ؟ فى حديث أبى رزين[8] لم يكن هذا السؤال فاسدا عنده ﷺ ، كسؤال السائل : من خلق الله ؟ فإنه لم ينه السائل عن ذلك ، ولا أمره بالاستعاذة ، بل النبى ﷺ سأل بذلك لغير واحد ، فقال له : أين الله ؟ وهو منزه أن يسأل سؤالا فاسدا ، وسمع الجواب عن ذلك ، وهو منزه أن يقر على جواب فاسد ، ولما سئل عن ذلك أجاب ، فكان سائلا به تارة ، ومجيبا عنه أخرى .

ولو كان المقصود مجرد التمييز بين الرب والصنم ، مع علم الرسول أن السؤال والجواب فاسدان ، لكان فى الأسولة الصحيحة ما يغنى غير الرسول عن الأسولة الفاسدة ، فكيف يكون الرسول ﷺ ! فإنه كان يمكن أن يقول : من ربك ؟ من تعبدين ؟ كما قال لحصين الخزاعى : ياحصين كم تعبد اليوم ؟ قال : أعبد سبعة آلهة ، ستة فى الأرض وواحدا فى السماء ، قال : فمن الذى تعد لرغبتك ورهبتك ؟ قال :

---

(٨) فى سنن ابن ماجه ٦٤/١ ــ ٦٥ (المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية) عن أبى رزين العقيلى رضى الله عنه قال : قلت : يارسول الله ، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان فى عماء ، ما تحته هواء ، وما فوقه هواء . وما ثم خلق ، عرشه على الماء ». وورد هذا الحديث فى موضعين فى المسند (ط . الحلبى) مع اختلاف فى الألفاظ ١١/٤ ، ١٢ .

الذى فى السماء : فقال : أسلم حتى أعلمك كلمة ينفعك الله بها . فلما أسلم سأله عن الدعوة ، فقال : قل اللهم ألهمنى رشدى وقنى شر نفسنى ، رواه أحمد فى المسند ، وغير أحمد .

والثالث : أن النبى ﷺ أمر العبد أن يقول : آمنتُ بالله . وفى رواية : ورسوله ، فهذا من باب دفع الضد الضار بالضد النافع ، فإن قوله : آمنت بالله ، يدفع عن قلبه الوسواس الفاسد .

ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر الله ، ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله ، ولهذا سمى الوسواس الخناس ، فإنه جاثم على فؤاد ابن آدم ، فان ذكر الله خنس ، والخنوس : الاختفاء بانخفاض ، ولهذا سميت الكواكب الخنس .

وقال أبو هريرة : لقيت النبى ﷺ فى بعض طرق المدينة ، وأنا جنب ، فانخنست منه .

ويقال : انخنست من فلان ، وهو اختفاء بنوع من الانخفاض والذل له ، فالمختفى من عدو يقاتله لا يقال : انخنس منه ، وإنما ينخنس الإنسان ممن يهابه ويعظمه ، فيذل له وينخفض منه فى اختفائه ، فهكذا الشيطان فى حال ذكر الله يذل ويخضع ويختفى ، وإذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس .

فأمر النبى ﷺ ، العبد أن يقول : آمنت بالله ، أو آمنت بالله ورسوله ، فإن هذا القول ايمان ، وذكر الله يدفع به ما يضاده من الوسوسة القادحة فى العلوم الضرورية الفطرية . ويشبه هذا الوسواس الذى يعرض لكثير من الناس فى العبادات حتى يشككه هل كبر أو لم يكبر ؟ وهل قرأ الفاتحة أم لا ؟ وهل نوى العبادة أم لم ينوها ؟ وهل غسل عضوه فى الطهارة أو لم يغسله ؟ فيشككه فى علومه الحسية الضرورية .

وكونه غسل عضوا أمر يشهده ببصره ، وكونه تكلم بالتكبير أو الفاتحة أمر يعلمه بقلبه ويسمعه بأذنه ، وكذلك كونه يقصد الصلاة ، مثل كونه يقصد الأكل والشرب والركوب والمشى ، وعلمه بذلك كله علم ضرورى يقينى أولى لا يتوقف

على النظر والاستدلال ، ولا يتوقف على البرهان ، بل هو مقدمات البرهان وأصوله التي يبنى عليها البرهان ، أعنى البرهان النظرى المؤلف من المقدمات .

وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانتهاء العبد ، وأن يقول إذا قال : لم تغسل وجهك ؟ بلى ، قد غسلت وجهى . وإذا خطر له أنه لم ينو ولم يكبر ، يقول بقلبه بلى ، قد نويت وكبرت ، فيثبت على الحق ويدفع ما يعارضه من الوسواس ، فيرى الشيطان قوته وثباته على الحق ، فيندفع عنه ، وإلا فمتى رآه قابلا للشكوك والشبهات ، مستجيبا إلى الوساوس والخطرات ، أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه ، وصار قلبه موردا لما توحيه شياطين الإنس والجن من زخرف القول ، وانتقل من ذلك إلى غيره ، إلى أن يسوقه الشيطان إلى الهلكة .

فالله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات » (سورة البقرة : ٢٥٧) . « إن الذين اتقوا إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون . وإخوانهم يمدونهم فى الغى ثم لايقصرون » (سورة الأعراف : ٢٠١ ، ٢٠٢) .

الفصل السابع

العلوم إما ضرورية وإما كسبية

تمهيـــد

يشرح المصنف فى هذا الفصل نوعا العلوم ويبين أن هناك علوما ضرورية فطرية مغروزة فى النفس بمقتضى سلامة الفطرة وأن هذه العلوم قد لا يستطيع المرء أن يقيم دليلا على صحتها لشدة بداهتها وظهورها ، وقد يعجز المرء عن تصور ألفاظ يستعملها فى الدلالة عليها كما قالوا قديما (ومن شدة الظهور الخفاء) . وهناك نوع آخر من العلوم هى ما تسمى بالعلوم الكسبية وهى تطلب الدليل على صحتها وهى فى ذاتها فى حاجة إلى إثبات صحتها بدليل أوضح منها .

ثم ينتقل المصنف إلى مناقشة المناطقة فى قضية التعريف فيوجز ما فصله فى كتابه الرد على المنطقيين من أن القصد من التعريف بالحد الشارح هو تمييز المحدود عن غيره ، ولا سبيل لنا إلى ذلك إلا استعمال الألفاظ الشارحة وأن هذا هو رأى معظم المفكرين وأن الغاية من التعريف هو التصور التام للمحدود وذلك لا يكون إلا بالجنس والفصل ، ولا بد أن يكون الفصل صفة لازمة للشىء المعرف بحيث لا يمكن تصور المعرف بدون هذا الفصل كقولنا فى الإنسان إنه حيوان ناطق ، فالناطق فصل لازم بل ذاتى فى الإنسان ولا يمكن تصور الإنسان بدون صفة النطق ، وابن تيمية يعترض على هذه الشروط من وجوه كثيرة ويقول لهم ما الفرق بين الفصل الذاتى كالنطق والصفة اللازمة كالضحك مثلا . ومادام التعريف لا يفيد إلا تمييز المحدود

فلا فرق بين التعريف بالفصل الذاتى أو الصفة اللازمة فيقال الإنسان حيوان ناطق كما يقال حيوان ضاحك ، لأن هذه وتلك لا تبين ماهية الإنسان وإنما تميزه نوع تمييز عن غيره من الكائنات التى تشاركه فى صفة الحيوانية ، ثم يصل فى النهاية إلى نتيجة مهمة جدا وهى نسبية المعرفة فالخفاء والظهور فى استعمال الأدلة يختلف بحسب مقامات الناس وحظهم من الثقافة . ولكن لما كانت حاجة العباد إلى معرفة الله أشد كانت دلائل وجوده أكثر بداهة ووضوحا وأكثر ظهورا فى خلقه بحيث لا يفرغ منها قلب إنسان مطلقا .

تقريب الفصل السابع

قال شيخ الإسلام :

ومما ينبغى أن يعرف فى هذا المقام — وإن كنا قد نبهنا عليه فى مواضع — أن كثيرا من العلوم تكون ضرورية فطرية ، فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك ، إما لما فى ذلك من تطويل المقدمات ، وإما لما فى ذلك من خفائها ، وإما لما فى ذلك من كلا الأمرين .

والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك ، إما لعجزه عن تصوره ، وإما لعجزه عن التعبير عنه ، فإنه ليس كل ما تصوره الانسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان . وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل ، وإن أمكن نظمَ الدليل وفهمه ، فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا ، وإما من هذا ، وإما منهما .

وهذا يقع فى التصورات أكثر مما يقع فى التصديقات ، فكثير من الأمور المعروفة إذا حُدَّت بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاء بعد الوضوح ، لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد .

ولكن قد يكون فى الأدلة والحدود من المنفعة ما قد نبه عليه غير مرة ، ولهذا تنوعت طرق الناس فى الحدود والأدلة ، وتجد كثيرا من الناس يقدح فى حدود غيره وأدلته ، ثم يذكر هو حدودا وأدلة يرد عليها ايرادات من جنس ما يرد على تلك

أو من جنس آخر ، وذلك لأن المقصود بالحدود : إن كل التمييز بين المحدود وبين غيره ، كانت الحدود الجامعة المانعة على أى صورة كانت مشتركة فى حصول التمييز بها ، وإن لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة فى عدم حصول التمييز ، وإن كان المطلوب بها تعريف المحدود فهذا لا يحصل بها مطلقا ، ولا يمتنع بها مطلقا ، بل يحصل لبعض الناس وفى بعض الأوقات دون بعض ، كما يحصل بالأسماء ، فإن الحد تفصيل مادل عليه الاسم بالاجماع ، فلا يمكن أن يقال : الاسم لا يُعرِّف المسمى بحال ، ولا يمكن أن يقال : يعرف به كل أحد ، كذلك الحد .

وإن قيل : إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب أن المستمع له يتصور حقيقة المحدود التى لم يتصورها إلا بلفظ الحاد ، وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد ، كما يظنه من يظنه من الناس ــ بعض أهل المنطق وغيرهم ــ فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ .

مناقشة المناطقة فى التعريف بالحد

وقد بسط الكلام على هذا فى موضعه[1] ، وبينا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين من أن الحدود مقصودها : التمييز بين المحدود وغيره ، وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طردا وعكسا الذى يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه ، كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبى على وأبى هاشم وأمثالهما ، ومثل أبى الحسن الأشعرى ، والقاضى أبى بكر وأبى المعالى الجوينى والقاضى أبى يعلى وأبى الوفاء ابن عقيل وأمثالهم .

وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم : أن الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة ، وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة فى المحدود ، وهى : الجنس والفصل ، وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى داخل فى الحقيقة ، وخارج عنها عرضى ، وجعل العرضى الخارج عنها اللازم على نوعين : لازم للماهية ، ولازم لوجود الماهية ،

(١) انظر مثلا الرد على المنطقيين ، نقض المنطق لابن تيمية .

وبناءهم ذلك على أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة فى الخارج ، وهى مغايرة للموجودات المعينة الثابتة فى الخارج ، وأن الصفات الذاتية تكون متقدمة على الموصوف فى الذهن والخارج ، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف فى الوجودين : الذهنى والخارجى .

فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظار الإسلام وغيرهم ، بل الذى عليه نظار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى : لازمة للموصوف لا تفارقه إلا بعدم ذاته ، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته . وهذه اللازمة منها : ماهو لازم للشخص دون نوعه وجنسه ، ومنها ماهو لازم لنوعه أو جنسه .

وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتى وعرضى ، وتقسيم العرضى إلى لازم للماهية ولازم للوجود ، وغير لازم بل عارض ، فهذا خطأ عند نظار الإسلام وغيرهم .

بل طائفة من نظار الإسلام قسموا اللازم إلى : ذاتى ومعنوى ، وعنوا بالصفات الذاتية : مالا يمكن تصور الذات مع عدمه ، وعنوا بالمعنوى : ما يمكن تصور الذات بدون تصوره ، وإن كان لازما للذات فلا يلزمها إلا إذا تصور معنىً يقوم بالذات .

فالأول عندهم مثل كون الرب قائما بنفسه وموجودا ، بل وكذلك كونه قديما عند أكثرهم . فإن ابن كلاب يقول : القديم بقدم ، والأشعرى له قولان : أشهرهما عند أصحابه : أنه قديم بغير قدم ، لكنه باق ببقاء . وقد وافقه على ذلك ابن أبى موسى وغيره . وأما القاضى أبو بكر فإنه يقول : باق بغير بقاء ، ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعالى وغيرهما .

والثانى عندهم : مثل كونه حيا وعليما وقديرا ونحو ذلك .

وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتى ومعنوى ، كلام ليس هذا موضع بسطه ، فإنهم لم يعنوا بالذاتى مايلزم الذات ، إذ الجميع لازم للذات ، ولا عنوا بالذاتى : المقوم للذات ، كاصطلاح المنطقيين ، فإن هؤلاء ليس عندهم فى الذوات ماهو مركب من الصفات : كالجنس والفصل ، ولا يقسمون الصفات إلى مقوم داخل فى الماهية هو جزء منها ، وإلى عرضى خارج عنها ليس مقوما ، بل هذا التقسيم عندهم وعند

جمهور العقلاء خطأً ، كما هو خطأً فى نفس الأمر ، اذ التفريق بين الذاتى المقوم ، واللازم الخارج ، تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين ، كما قد بسط فى موضعه .

ولهذا يعترف حذاق أئمة أهل المنطق — كابن سينا وأبى البركات صاحب (المعتبر) وغيرهما — بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا . وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها صحيحا ، واعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم .

وأبو البركات لما كان معتبرا لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ، ولا يتعصب لهم ، كما يفعله غيره — مثل ابن سينا وأمثاله — نبه على أن ماذكره أرسطو وأصحابه فى هذا الموضع مما لم تعرف صحته ولا منفعته .

وغير أبى البركات بيَّن فساده وتناقضه ، وصنف الناس مصنفات فى الرد على أهل المنطق ، كما صنف أبو هاشم وابن النوبختى والقاضى أبو بكر بن الطيب وغيرهم .

وهؤلاء الكُلاَّبية[2] الذين يفرقون بين الصفات الذاتية والمعنوية هم أصح نظرا من هؤلاء المنطقيين ، وهم ينكرون ما ذكر المنطقيون من الفرق ، فلا يعود تفريقهم إلى تفريق المنطقيين ، بل تفريقهم يعود إلى ماذكروه هم من أن الصفات الذاتية عندهم مالا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها ، والصفات المعنوية ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها ، كالحياة والعلم والقدرة ، فإنه يمكن تصور الذات مع نفى هذه الصفات ، ولا يمكن تصور الذات مع نفى كونها قائمة بالنفس وموجودة ، وكذلك لا يمكن ذلك مع نفى كونها قديمة عند أكثرهم .

وابن كلاب ، والأشعرى — فى أحد قوليه — جعل القدم كالعلم والقدرة ،

---

(٢) الكُلاَّبية بضم الكاف وتشديد اللام المفتوحة . هم أتباع أبى محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب المتوفى سنة ٢٤٠هـ — شيخ الأشعرى وصاحب رأى فى الصفات . أنظر عنه : الفصل لابن حزم ١٢٢/٢ — ١٢٣ ، الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥ مقالات الأشعرى ٢٩٨/١ ، الخطط للمقريزى ٢٥٨/٢ نهاية الأقدام للشهرستانى ص ١٨١ ، الملل والنحل ١٤٨/١ .

والبقاء فيه نزاع بين الأشعرى ومن اتبعه كأبى على بن أبى موسى وأمثاله ، وبين القاضى أبى بكر ومن اتبعه كالقاضى أبى يعلى وأمثاله .

وهؤلاء أيضا تفريقهم باطل ، فإن قولهم : لا يمكن تصور الذات ، مع نفى تلك الصفة .

التصور التام والناقص

يقال لهم : لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما ، وهو الشعور بالمتصور من طريق الوجود ، ويراد به التصور التام ، وما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه .

ومن هذا دخل الداخل على هؤلاء المنطقيين الغالطين وعلى هؤلاء ، فإن عنوا به التصور التام للذات الثابتة فى الخارج — التى لها صفات لازمة لها — فهذه لا يمكن تصورها كما هى عليه ، مع نفى هذه الصفات فإذا عنى بالماهية ما يتصوره المتصور فى ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان .

وإن عنوا به مافى الخارج فلا يوجد شىء بدون جميع لوازمه ، وإن عنى بذلك أنه لا يمكن تصورها بوجه من الوجوه مع نفى هذه الصفات ، فهذا يرد عليهم فيما جعلوه ذاتيا مثل كونه قائما بنفسه ، وكونه قديما ، ونحو ذلك .

فإنه قد يتصور الذات تصورا ما من لا يخطر بقلبه هذه المعانى ، بل من ينفى هذه المعانى أيضا ، وإن كان ضالا فى نفيها ، كما أن من نفى الحياة والعلم والقدرة كان ضالا فى نفيها .

وإذا قيل : لا يمكن وجود الفعل إلا من ذات قائمة بنفسها قديمة .

قيل : ولا يمكن إلا من ذات حية عالمة قادرة .

فإذا قيل : هذه يمكن بعض العقلاء أن يتصور كونها فاعلا مع انتفاء هذه الصفات .

قيل : هذا تصور باطل ، والتصورات الباطلة لا ضابط لها . فقد يمكن لضال آخر أن يتصور كونها فاعلة مع عدم القيام بالنفس ، فإن الفرق إذا عاد إلى اعتقاد

المعتقدين ، لا إلى حقائق موجودة فى الخارج ، كان فرقا ذهنيا اعتباريا ، لا فرقا حقيقيا من جنس فرق أهل المنطق بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم ، فإنه يعود إلى ذلك حيث جعلوا الذاتى ما لا تتصور الماهية بدون تصوره ، والعرضى ما يمكن تصورها بدون تصوره . وليس هذا بفرق فى نفس الأمر ، وإنما يعود إلى ما تقدره الأذهان ، فإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه ، فإن أريد بالتصور مطلق الشعور بالشيء ، فيمكن الشعور به بدون الصفات التى جعلوها ذاتية ، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق ، أو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق .

وإن أرادوا التصور التام ، فقول القائل : حيوان ناطق ، لا يوجب التصور التام للموصوف ، بل ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه . فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه .

وإن قالوا : نريد به التصور التام للصفات الذاتية ، عادت المطالبة بالفرق ، فيبقى الكلام دورا .

وهذا كما أنهم يقولون : ماهية الشيء هى المركبة من الصفات الذاتية ، ثم يقولون : الصفات الذاتية هى التى يتوقف تحقق الماهية عليها ، أو يقف تصور الماهية عليها ، فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ، ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها ، فيبقى الكلام دورا .

كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقومة لها سابقة لها فى الحقيقة فى الوجودين : الذهنى والخارجى ، مع العلم بأن الذات أحق بأن تكون سابقة من الصفات ، إن قدر أن هناك سبقا ، وإلا فهما متلازمان .

وإذا قيل : هى أجزاء .

قيل : إن كانت جواهر ، كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة ، وإن كانت أعراضا فهى صفات .

فإذا قيل : الإنسان حيوان ناطق .

قيل : إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضا ، فهى صفات الانسان . وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو انسان ، وجوهر هو حيوان ، وجوهر هو ناطق ، وجوهر هو جسم ، وجوهر هو حساس ، وجوهر هو نام . ومعلوم فساد هذا .

وحقيقة الأمر أنها صفات لما يتصور فى الأذهان ، وصفات لما هو موجود فى الأعيان ، وأن الذات هى أحق بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات .

وأيضا فإن أرادوا تصور الصفات مفصلة : فمعلوم أن قولهم : حيوان ناطق ، لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلا . فإن كونه جسما ناميا وحساسا ومتحركا بالإرادة ، لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصلة ، بل مجملة . وإن أرادوا بالتصور : التصور سواء كان مجملا أو مفصلا ، فمعلوم أن لفظ « الإنسان » يدل على الحيوان والناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة ، فيكون اسم الانسان كافيا فى تعريف صفات الانسان ، مثل ما أن لفظ الحيوان كاف فى تعريف صفات الحيوان .

فإذا كانوا فى تعريف الانسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة ، وهذا القدر حاصل بلفظ الانسان ، كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء ، وكان ما جعلوه حدا من جنس ما جعلوه اسما .

فإن كان أحدهما دالا على الذات فكذلك الآخر ، وإلا فلا . فلا يجوز جعل أحدهما مصورا للحقيقة دون الآخر ، غاية ما يقال : إن فى هذا الكلام من تفصيل بعض الصفات ماليس فى الآخر .

فإن قول القائل : حيوان ناطق ، فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ماليس فى لفظ « الإنسان » .

فيقال : وكذلك فى لفظ « النامى » من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ماليس فى لفظ الحيوان ، وأنتم لاتوجبون ذلك .

وكذلك لفظ « الحساس » و « المتحرك بالإرادة » ، فعلم أن كلامهم لا يرجع

إلى حقيقة موجودة معقولة ، وإنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، وهذا مبسوط فى موضعه .

وكذلك الذين فرقوا بين الصفات الذاتية ، وبين المعنوية اللازمة للذات — من الكلابية وأتباعهم — يعود تفريقهم إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، لا إلى حقيقة ثابتة فى الخارج ، ولهذا يضطربون فى الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية .

فهذا يقول : إنه قديم بقدم ، باق ببقاء ، وهذا ينازع فى هذا أو فى هذا .

والثانى يقول : هو عالم بذاته قادر بذاته ، كما يقول هؤلاء : إنه باق بذاته قديم بذاته .

وإذا أراد بذلك أن علمه من لوازم ذاته لايفتقر إلى شىء آخر فقد أصاب ، وإن أراد أنه يمكن كونه حيا عالما قادرا بدون حياة وعلم وقدرة فقد أخطأ ، وذاته حقيقتها هى الذات المستلزمة لهذه المعانى ، فتقدير وجودها بدون هذه المعانى تقدير باطل لا حقيقة له ، وبوجود ذات منفكة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره فى الأذهان لا فى الأعيان ، وهذه الأمور مبسوطة فى موضعها .

والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن ايضاح الشىء بما هو أخفى منه ، وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الاضافية ، فقد يتضح لبعض الناس أو للانسان فى بعض الأحوال ما لايتضح لغيره أو له فى وقت آخر ، فينتفع حينئذ بشىء من الحدود والأدلة ، لا ينتفع بها فى وقت آخر .

وكلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشىء وذكره أشد وأكثر ، كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر ، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر ، وكانت الأسماء المعرفة له أكثر ، وكانت على معانيه أدل .

فالمخلوق الذى يتصوره الناس ويعبرون عنه أكثر من غيره تجد له من الأسماء والصفات عندهم ماليس لغيره ، كالأسد والداهية والخمر والسيف ونحو ذلك ، فلكل من هذه المسميات فى اللغة من الأسماء أسماء كثيرة ، وهذا الاسم يدل على

معنى لا يدل عليه الاسم الآخر ، كما يقولون (فى السيف) : صارم ومهند ، وأبيض ، وبتار ، ومن ذلك أسماء الرسول ، ﷺ ، وأسماء القرآن . قال النبى ﷺ : « لى خمسة أسماء : أنا محمد ، وأنا أحمد ، وأنا الماحى — الذى يمحو الله بى الكفر — ، وأنا الحاشر — الذى يحشر الناس على قدمى — ، وأنا العاقب »[3] وقال : « أنا الضحوك القتال ، أنا نبيُّ الرّحمة ، أنا نبى الملْحَمَة »[4] ومن أسمائه : المزَّمِّل والمدَّثِّر والرسول والنبى .

ومن أسماء القرآن : الفرقان والتنزيل والكتاب والهدى والنور والشفاء والبيان وغير ذلك .

ولما كانت حاجة النفوس إلى معرفة ربها أعظم الحاجات ، كانت طرق معرفتهم له أعظم من طرق معرفة ما سواه ، وكان ذكرهم لأسمائه أعظم من ذكرهم لأسماء ما سواه . وله سبحانه فى كل لغة أسماء ، وله فى اللغة العربية أسماء كثيرة .

والصواب الذى عليه جمهور العلماء أن قول النبى ﷺ : « إنَّ لله تسعةً وتسعين اسماً مَن أحصاها دخل الجنة »[5] معناه : أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه دخل الجنة ، ليس مراده أنه ليس له إلا تسعة وتسعون اسما ، فإنه فى الحديث الآخر الذى رواه أحمد وأبو حاتم فى صحيحه : « أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت

---

(3) الحديث عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه رضى الله عنه فى : البخارى ١٨٥/٤ (كتاب المناقب ، باب ماجاء فى أسماء رسول الله ﷺ) ، ١٥١/٦ (كتاب التفسير ، سورة الصف ، مسلم ١٨٢٨/٤ (كتاب الفضائل ، باب فى أسمائه ﷺ) سنن الترمذى بشرح ابن العربى ٢٨٠/١٠ — ٢٨٣ (كتاب الأدب ، باب ماجاء فى أسماء النبى) ، سنن الدارمى ٣١٧/٢ — ٣١٨ (كتاب الرقائق باب أسماء النبى ﷺ ، الموطأ ١٠٠٤/٢ (كتاب أسماء النبى ﷺ ، باب أسماء النبى ﷺ) ، وانظر : المسند (ط . الحلبى) ٢٥/٦ .

(4) ذكر السيوطى فى الجامع الكبير ٣٣١/١ (النسخة المصورة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب) أكثر من حديث ورد فيه عبارة : أنا نبى الرحمة ونبى الملحمة .

(5) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى البخارى ١٩٨/٣ (كتاب الشروط ، باب ما يجوز من الاشتراط) ١١٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب أن لله مائة اسم إلا واحدا) مسلم ٢٠٦٢/٤ — ٢٠٦٣ (كتاب الذكر بالدعاء والتوبة والاستغفار ، باب فى أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها) وسنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ٣٤/١٣ — ٤٣ (كتاب الدعاء ، باب حدثنا يوسف بن حماد) ، المسند (ط . المعارف) الأرقام ٧٤٩٣ ، ٧٦١٢ ، (ط . الحلبى) ٣١٤/٢ ، ٤٢٧ ، ٤٩٩ ، ٥٠٣ ، ٥١٦ .

به فى علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبى ، ونور صدرى ، وجلاء حزنى ، وذهاب غمى وهمى »[٦] .

وثبت فى الصحيح أن النبى ﷺ كان يقول فى سجوده : « اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك ، لا أُحصى ثناءً عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك »[٧] . فأخبر أنه ﷺ لا يحصى ثناء عليه ، ولو أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها ، فكان يحصى الثناء عليه ، لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه .

---

(٦) الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى المسند (ط . المعارف) ٥ /٢٦٧ ، ١٥٣/٦ وأوله : قال رسول الله ﷺ : ما قال عبد قط إذا أصابه هم وحزن اللهم إنى عبدك وابن أمتك ، ناصيتى بيدك ، ماض فى حكمك عدل فى قضاؤك ، أسألك بكل اسم ..

(٧) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : مسلم ٥١/٢ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال فى الركوع والسجود) وأوله : قالت (عائشة) فقدت رسول الله ﷺ ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدى على بطن قدميه وهو فى المسجد وهما منصوبتان وهو يقول : اللهم أعوذ برضاك من سخطك ... الحديث .

الفصل الثامن
طرق معرفة الله كثيرة ومتنوعة

قال شيخ الإسلام :

ولما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة ومتنوعة ، صار كل طائفة من النظار تسلك طريقا إلى إثبات معرفته ، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا تلك . وهذا غلط محض ، وهو قول بلا علم[1]

فإنه من أين للانسان أنه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق ؟ فإن هذا نفي عام لا يعلم بالضرورة ، فلابد من دليل يدل عليه ، وليس مع النافي ، دليل يدل على هذا النفي ، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقا أخرى ، وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء ، بل من عموم الخلق ، عرفوه بدون تلك الطريقة المعينة .

وقد نبهنا في هذا الكتاب على ما نبهنا عليه من طرق أهل النظر وتنوعها على ما يأتي ، وأن الطرق تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل ، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغني عنها آخرون ، فهذا يستدل بالإمكان ، وهذا بالحدوث ، وهذا بالآيات ، وهذا يستدل بحدوث الذوات وهذا بحدوث الصفات ، وهذا بحدوث المعين

---

(١) كما هو شأن موقف الفلاسفة الذين أخذوا بدليل الممكن والواجب ، وعلماء الكلام الذين أخذوا بدليل الجوهر والعرض ، ويريد المصنف أن يلفت النظر إلى أن الشيء الواحد قد يكون له أكثر من دليل يستدل به على المطلوب كما هو الشأن في أدلة وجود الله فهي كثيرة ومتنوعة وكل فريق أخذ بدليل معين منها — وقد لا يكون دليله صحيحا في ذاته — وأنكر ماعداه من أدلة قد تكون هي في ذاتها أكثر دلالة على المطلوب من دليله . وشأن أدلة القرآن أنها صحيحة في ذاتها من جانب وتتناسب مع جميع العقول من جانب آخر .

كالإنسان ، وهذا بحدوثه وحدوث غيره . وآخرون غلطوا فظنوا أنه لا بد من العلم بحدوث كل موصوف تقوم به الصفات ، وقد يعبرون عنه بلفظ الجسم ، والجوهر والمحدود ، والمركب وغير ذلك من العبارات ، وآخرون يستدلون بحدوث ماقامت به الحوادث ، ويقولون : كل ما قامت به الحوادث فهو محدث ، وليس كل ما قامت به الصفات محدثا .

والفلاسفة لم يسلكوا هذه الطريق لاعتقادهم أن من الأجسام ماهو قديم تحله الحوادث والصفات ، فكونه جسما ومتميزا وقديما وتحله الصفات والحوادث ليس هو عندهم مستلزما لكونه محدثا ، بل وليس ذلك مستلزما عند أرسطو كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم .

وكذلك لم يسلكها كثير من أهل الكلام ، كالهشامية والكرامية وغيرهم ، بل ولا سلكها سلف الأمة وأئمتها ، كما قد بسط فى موضعه .

ولم يسلكها متأخروا أهل الكلام الذين ركبوا طريقا من قول الفلاسفة وقول أسلافهم المتكلمين كالرازى والآمدى والطوسى ونحوهم ، بل سلكوا طريقة ابن سينا التى ذكرها فى إثبات واجب الوجود .

الفصل التاسع
أقوال العلماء في حديث الفطرة

تمهيد

يشرح ابن تيمية فى هذا الفصل آية كريمة وحديثا شريفا ، أما الآية فهى قوله تعالى « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم .. الآية » ، وأما الحديث الشريف فهو قوله ﷺ : كل مولود يولد على الفطرة .. الحديث . وكل من الآية والحديث يتعلقان بموضع الفطرة ومعناها ، فيورد المصنف أقوال السلف فى الآية والحديث ويعلق عليها نقدا ورفضا أحيانا ، وشرحا وتوضيحا وقبولا وتأييدا أحيانا أخرى ، فأشار إلى روايات ابن عبد البر فى معنى الفطرة وعلق عليها ، ثم عرض للآية وبين أقوال العلماء فى معنى الأخذ والإقرار ومتى وكيف كان ثم شرح محاجة موسى لآدم فى موضوع القدر وهل يجوز الاحتجاج أو لايجوز ، وعلق على أقوال العلماء فى هذه القضية ثم أشار إلى قصة موسى مع الخضر وقتل الغلام ، ثم شرح بالتفصيل أسباب خلاف العلماء فى حديث الفطرة وفى معناها وهل الفطرة هى الإسلام أو هى الاستعداد للخير والشر والطاعة والمعصية على سواء ، فأورد أقوال العلماء فى ذلك ورجح منها الرأى الذى يراه وهو أن الفطرة معناها الإسلام وقدم أدلته الكثيرة على ذلك .

ثم تكلم عن اطفال المشركين وهل يولدون على الإسلام وهو الفطرة أو يولدون على الكفر ، فأورد أقوال السلف وبين أنه لابد أن نفرق بين معاملتهم فى الدنيا كأبناء للمشركين وبين معاملتهم أمام الله وأنهم يولدون على الإقرار به ومعرفته .

ثم ختم الفصل ببيان أن كل فطرة إذا سلمت من العوائق فإنها تقتضى معرفة الله بطبعها لأنها مطبوعة على معرفة كل ماهو حق وقدم على ذلك أدلة كثيرة لا نجد لها نظيرا فى التراث الإسلامى إلا عند ابن تيمية . ثم بين أن الفطرة الصحيحة هى الحنيفية السمحاء التى خلق الله العباد عليها .

تقريب الفصل التاسع

والمقصود هنا تفسير قوله : « **كل مولودٍ يُولَد على الفِطْرَةِ** »، وأن من قال بإثبات القدر ، وأن الله كتب الشقى والسعيد ، لم يمنع ذلك أن يكون ولد على الإسلام ثم تغير بعد ذلك ، كما تولد البهيمة جمعاء ثم تغير بعد ذلك ، فإن الله تعالى يعلم الأشياء على ماهى عليه ، فيعلم أنه يولد سليما ثم يتغير .

والآثار المنقولة عن السلف لا تدل إلا على هذا القول الذى رجحناه ، وهو أنهم ولدوا على الفطرة ، ثم صاروا إلى ما سبق فى علم الله فيهم من سعادة وشقاوة ، لا تدل على أنه حين الولادة لم يكن على فطرة سليمة مقتضية للإيمان ، مستلزمة له لولا المعارض .

روايات ابن عبد البر

فروى ابن عبد البر فى ضمن هذا المنقول بإسناده « عن موسى بن عبيدة ، سمعت محمد بن كعب القرظى فى قوله : « **كما بدأكم تعودون . فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة** » (سورة الأعراف : ٢٩ ، ٣٠) قال : من ابتدأ الله خلقه للضلالة صيره إلى الضلالة وإن عمل بعمل أهل الهدى ، ومن ابتدأ خلقه على الهدى صيره إلى الهدى ، وإن عمل بعمل أهل الضلالة ، ابتدأ خلق إبليس على الضلالة ، وعمل بعمل السعادة مع الملائكة ، ثم رده الله إلى ما ابتدأ عليه خلقه من الضلالة .

قال : وكان من الكافرين . وابتدأ خلق السحرة على الهدى وعملوا بعمل الضلالة ، ثم هداهم الله إلى الهدى والسعادة ، وتوفاهم عليها مسلمين .

وبهذا الإسناد عن محمد بن كعب فى قوله : « **وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم** » (سورة الأعراف : ١٧٢) يقول : فأقروا له بالإيمان والمعرفة بالأرواح قبل أن تُخلق أجسادها » .

فهذا المنقول عن محمد بن كعب يبين أن الذى ابتدأهم عليه ، وهو ما كتبه أنهم صائرون إليه ، قد يعملون قبل ذلك غيره ، وأن من ابتدأه على الضلالة ، أى كتبه أنه يموت ضالا ، فقد يكون قبل ذلك عاملا بعمل أهل الهدى ، وحينئذ من ولد على الفطرة السليمة المقتضية للهدى ، لا يمتنع أن يعرض لها ما يغيرها ، فيصير إلى ما سبق به القدر لها .

كما فى الحديث الصحيح : إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة ، حتى ما يصير بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار ، فيدخل النار ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار ، حتى ما يصير بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل الجنة ، فيدخل الجنة[1] .

ولهذا قال محمد بن كعب : إن جميع الذرية أقروا له بالإيمان والمعرفة ، فأثبت هذا وهذا ، إذ لا منافاة بينهما .

ثم روى ابن عبد البر باسناده « عن سعيد بن جبير فى قوله : « **كما بدأكم تعودون** » (سورة الأعراف : ٢٩) ، قال : كما كتب عليكم تكونون .

وقال ابن أبى نجيح عن مجاهد : « **كما بدأكم تعودون** » ، قال : شقيا وسعيدا . وقال غيره عن مجاهد : « **كما بدأكم تعودون** » ، قال : يبعث المسلم مسلما والكافر كافرا .

---

(١) فى الحديث قوله : إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما ، وقد سبق الكلام عليه . انظر البخارى ١٣٥/٩ كتاب التوحيد ، مسلم ٢٠٣٦/٤ (كتاب القدر — باب كيفية الخلق الآدمى) ، ابن ماجة ٢٩/١ المقدمة ، المسند ط . دار المعارف ٢٢٣/٥ .

وقال الربيع بن أنس عن أبي العالية : « كما بدأكم تعودون » قال : عادوا إلى علمه فيهم ، فريقا هدى ، وفريقا حق عليهم الضلالة » .

تعليق ابن تيمية

قلت : مافى هذه الأقوال من إثبات علم الله وَقَدَره السابق ، وأن الخلق يصيرون إلى ذلك ، حتى لا محالة ، كما دل عليه الكتاب والسنة ، وإجماع سلف الأمة ، وأما كون ذلك تفسير الآية ، فهذا مقام آخر ليس هذا موضعه .

ولفظ « بدأ اللهُ الخلق » : يراد به ابتداء تكوينهم ، وهو ظاهر القرآن . وقد يراد به ابتداء أسباب خلقهم وعلامات ذلك ، كما فى قول السائل للنبى ﷺ : ما كان أول أمرك ؟ قال : دعوة أبى ابراهيم ، وبشرى عيسى ، ورؤيا أمى : رأت أننى حين ولدتنى كأنه خرج منها نور أضاءت له قصور الشام[2] .

قال : « وقال آخرون : معنى قوله : « كلُّ مولودٍ يولد على الفطرة » أن الله فطرهم على الانكار والمعرفة ، وعلى الكفر والايمان ، فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم ، فقال : ألست بربكم ؟ قالوا جميعا : بلى ، فأما أهل السعادة فقالوا : بلى ، على معرفة له طوعا من قلوبهم ، وأما أهل الشقاء فقالوا : بلى ، كرها غير طوع .

قالوا : ويصدق ذلك قوله : « **وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها** » (سورة آل عمران : ٨٣) قالوا : وكذلك قوله : « **كما بدأكم تعودون . فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة** » (سورة الأعراف : ٢٩ ، ٣٠) . قال محمد بن نصر المروزى : وسمعت اسحاق بن ابراهيم — يعنى ابن راهوية — يذهب الى هذا المعنى . واحتج بقول أبى هريرة : اقرأوا إن شئتم : « **فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله** » (سورة الروم : ٣٠) . قال اسحاق : يقول : لا تبديل للخلقة التى جبل عليها ولد آدم كلهم ، يعنى من الكفر والايمان ، والمعرفة

---

(٢) الحديث بهذا اللفظ عن أبى أمامة رضى الله عنه فى : المسند (ط . الحلبى) ٢٦٢/٥ . وهو بلفظ قريب عن العرباض بن سارية فى المسند (ط . الحلبى) ١٢٧/٤ ، ١٢٨ وأوله (ص ١٢٧) : أنى عبد الله لخاتم النبيين ، وان آدم عليه السلام لمنجدل فى طينته ، وسأنبئكم بأول ذلك : دعوة أبى إبراهيم ... الحديث . وفى (ص ١٢٨) : انى عبد الله فى أم الكتاب لخاتم النبيين ... الحديث .

والانكار . واحتج اسحاق بقول الله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » الآية (سورة الأعراف : ١٧٢) . قال اسحاق : أجمع أهل العلم أنها الأرواح قبل الأجساد : استنطقهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى ، فقال : انظروا ألا تقولوا : إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل » .

وذكر حديث أبى بن كعب فى قصة الغلام الذى قتله الخضر . قال : وكان الظاهر ماقال موسى : أقتلت نفسا زكية بغير نفس ؟ فعلم الله الخضر ما كان الغلام عليه فى الفطرة التى فطره عليها ، وأنه لا تبديل لخلق الله :.فأمر بقتله ، لأنه كان قد طبع يوم طبع كافرا » .

وروى اسحاق حديث أبى بن كعب عن النبى ﷺ قال : الغلام الذى قتله الخضر طبعه الله يوم طبعه كافرا . وهذا الحديث رواه مسلم .

وروى البخارى وغيره « عن ابن عباس أنه كان يقرأها : وأما الغلام فكان كافرا وكان أبواه مؤمنين . قال اسحاق : فلو ترك النبى ﷺ الناس ولم يبين لهم حكم الأطفال ، لم يعرفوا المؤمنين منهم من الكافرين ، لأنهم لا يدرون ما جبل كل واحد منهم عليه حين أخرج من ظهر آدم ، فبين النبى ﷺ حكم الطفل فى الدنيا فقال : أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، يقول : أنتم لا تعملون ما طبع عليه فى الفطرة الأولى ، ولكن حكم الطفل فى الدنيا حكم أبويه ، فاعرفوا ذلك بالأبوين ، فمن كان صغيرا بين أبوين كافرين ألحق بحكم الكفار ، ومن كان صغيرا بين أبوين مسلمين ألحق بحكم الإسلام ، وأما ايمان ذلك وكفره مما يصير إليه فعلم ذلك إلى الله ، وبعلم ذلك فَضَّلَ الخضرُ موسى إذ أطلعه الله عليه فى ذلك الغلام وخصه بذلك العلم » .

قال : « ولقد سئل ابن عباس عن الولدان : ولدان المسلمين والمشركين ، فقال ابن عباس : حسبك ما اختصم فيه موسى والخضر قال اسحاق : ألا ترى إلى قول عائشة حين مات صبى من الأنصار بين أبوين مسلمين . فقالت عائشة : طوبى له عصفور من عصافير الجنة . فرد عليها النبى ﷺ ذلك وقال : مه ياعائشة

وما يدريك ؟ إن الله خلق الجنة وخلق لها أهلها ، وخلق النار وخلق لها أهلها . قال اسحاق : فهذا الأصل الذى يعتمد عليه أهل العلم » .

« وسئل حماد بن سلمة عن قول النبى ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة » فقال : هذا عندنا حيث أخذ العهد عليهم فى أصلاب آبائهم » .

قال ابن عبد البر : « وقال ابن قتيبة : يريد حين مسح ظهر آدم فاستخرج منه ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذر ، وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى » .

قلت : مقصود حماد واسحاق ومالك وابن المبارك ، ومن اتبعهم كابن قتيبة ، وابن بطة ، والقاضى أبى يعلى ، وغيرهم ، هو منع احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفى القدر ، وهذا مقصود صحيح . ولكن سلكوا فى حصوله طرقا بعضها صحيح وبعضها ضعيف .

حديث محاجة آدم وموسى

كما أن النبى ﷺ لما ثبت عنه أنه قال : احتجَ آدمُ وموسى ، فقال موسى : ربنا أرنا أبانا آدم الذى أخرجنا من الجنة . فقال له : أنت آدم أبو البشر الذى خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأسجد لك ملائكته ، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة ؟ فقال له آدم : أنت موسى الذى كلمك الله تكليما ، وخط لك التوراة بيده ، فبكم تجد على مكتوبا قبل أن أخلق « وعصى آدم ربه فغوى » (سورة طه : ١٢١) ؟ قال : بأربعين خريفا . قال : فحج آدم موسى . فهذا الحديث فى الصحيحين من حديث أبى هريرة ، وهو مروى باسناد جيد من حديث عمر[٣] .

فلما توهم من توهم أن ظاهره أن المذنب يحتج بالقدر على من لامه على الذنب ،

---

(٣) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٤٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكلم الله موسى تكليما » ، مسلم ٢٠٤٢/٤ ــ ٢٠٤٤ (كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى » ، سنن ابن ماجة (المقدمة ، باب فى القدر) ٣١/١ ــ ٣٢ ، المسند (ط. المعارف) ١١٧/١٣ ، ٢٣/١٤ ، ٥٦ ، ٢٤٥ . والحديث عن أبى هريرة وعن عمر رضى الله عنهما فى : سنن أبى داود ٣١١/٤ ، ٣١٢ (كتاب السنة ، باب فى القدر) .

اضطربوا فيه : فكذب به طائفة من القدرية كالجبائى ، وتأوله طائفة من أهل السنة تأويلات ضعيفة قصدا لتصحيح الحديث ، ومقصودهم صحيح . لكن طريقهم فى رد قول القدرية وتفسير الحديث ضعيفة ، كقول بعضهم إنما حجه لكونه أباه ، وقول الآخر : لكونه كان قد تاب ، وقول الآخر : لكون الذنب كان فى شريعة والملام فى أخرى ، وقول الآخر : حجه لأن الاحتجاج به كان فى الآخرة دون الدنيا ، وقول الآخر : الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة المشاهدين لجريان القدر عليهم دون العامة ، فإن الحديث صريح بأن آدم احتج بالقدر وحج به موسى .

وأيضا فموسى أعلم من أن يلوم تائبا ، وموسى وآدم أعلم من أن يظنا أن القدر حجة لأحد فى ذنب ، فإن هذا لو كان حقا لكان حجة لابليس وفرعون ، وكل كافر وفاسق .

وكذلك قول من قال : إن الاحتجاج بالقدر لا يجوز فى الدنيا بل بعد الموت قول باطل ، أو احتجاج الخاصة به سائغ ، فإنه قول باطل ، فإن الأنبياء جميعهم تابوا من ذنوبهم ولم يحتج أحد منهم بالقدر ، ووقع العتب والملام بسبب الذنب ، كما حقق الله ذلك فى القرآن ، ولكن موسى لام آدم لما حصل له وللذرية من الشقاء بالخروج من الجنة ، كما فى الحديث : لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة ؟ فلامه لأجل المصيبة التى لحقتهم بسببه ، لا من جهة كونه عصى الأمر أو لم يعصه ، فإن هذا أمر قد تاب الله عليه منه ، واجتباه ربه وهداه ، فأخبره آدم بأن القدر قد سبق بذلك ، فما أصاب العبد لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه .

كما قال تعالى : « **ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها** » (سورة الحديد : ٢٢) وقال : « **ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه** » (سورة التغابن : ١١) .

قال طائفة من السلف : هو العبد تصيبه المصيبة ، فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم . فالعبد مأمور بالصبر عند المصائب نظر إلى القدر ، وأما عند الذنوب فمأمور بالاستغفار .

فحج آدم موسى لأن ما أصابهم من المصيبة كانت مقدرة هي وسببها . فلابد أن يصيبهم ذلك ، فلا فائدة في ملام لا يدفع المصيبةِ المقدرة بعد وقوعها ، وإنما الفائدة في الرجوع إلى الله .

ومثل هذا قول أنس في الحديث الصحيح : خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين ، فما قال لي لشيء فعلته لما فعلته ، ولا لشيء لم أفعله ألا فعلته ، وكان بعض أهله إذا عتبني على شيء يقول : دعوه فلو قضى شيء لكان[4] .

ومن هذا قوله في الحديث الصحيح : احرص على ما ينفعك ، واستعن بالله ولا تعجز ، وإن أصابك شيء فلا تقل : لو أني فعلت لكان كذا وكذا ، ولكن قل : قدر الله وما شاء فعل ، فإن لو تفتح عمل الشيطان[5] .

تعليق ابن تيمية

والمقصود هنا أنهم تشعبوا في حديث الفطرة كتشعبهم في حديث الحجة . وأصل مقصودهم من الإيمان بالقدر صحيح ، لكن لا يجب مع ذلك أن يفسر القرآن والحديث إلا بما هو مراد الله ورسوله ، ويجب أن يتبع في ذلك ما دل عليه الدليل .

وكثيرا ما يقع لمن هو من أهل الحق — في أصل مقصوده ، وقد أخطأ في بعض الأمور — هذا المجرى ، مثل أن يتكلموا في مسألة ، فإذا أرادوا أن يجيبوا عن حجج المنازعين ردوها ردا غير مستقيم .

وما ذكروه من أن الله فطرهم على الكفر والإيمان ، والمعرفة والنكرة : إن أرادوا به أن الله سبق علمه وقدره بأنهم سيؤمنون ويكفرون ، ويعرفون وينكرون ، وأن

---

(٤) ورد هذا الحديث عن أنس بن مالك رضي الله عنه في عدة مواضع في : المسند (ط . الحلبي) وأقرب الروايات الى اللفظ الوارد هنا ١٧٤/٣ وجاء في مواضع في نفس الجزء من المسند ١٠١/٣ ، ١٩٥، ٢٠٩ ، ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، وفي بعض هذه الروايات : عشر سنين ، وفي البعض الآخر : تسع سنين . وجاء الحديث بألفاظ مقاربة في : سنن الترمذي (ط . المدينة المنورة) ٢٤٨/٣ — ٢٤٩ (كتاب البر والصلة ، باب ما جاء في خلق النبي ﷺ) وقال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح .

(٥) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه في : مسلم ٢٠٥٢/٤ (كتاب القدر ، باب الأمر بالقوة وترك العجز ...) وأوله : المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف .. » سنن ابن ماجة ٣١/١ (المقدمة ، باب في القدر) ، المسند (ط . الحلبي) ٣٦٦/٢ ، ٣٧٠ .

ذلك كان بمشيئة الله وقدرته وخلقه ، فهذا حق يرده القدرية ، فغلاتهم ينكرون العلم ، وجمهورهم ينكرون عموم خلقه ومشيئته وقدرته ، وأن أرادوا أن هذه المعرفة والنكرة كانت موجودة حين أخذ الميثاق ، كما فى ظاهر المنقول عن إسحاق ، فهذا يتضمن شيئين :

أحدهما : أنهم حينئذ كانت المعرفة والايمان موجودا فيهم ، كما قال ذلك طوائف من السلف ، وهو الذى حكى اسحاق الاجماع عليه . والآية فى تفسيرها نزاع ليس هذا موضعه ، وكذلك فى وجود الأرواح قبل الأجساد قولان معروفان .

لكن المقصود هنا أن هذا إن كان حقا ، فهو توكيد لكونهم ولدوا على تلك المعرفة والاقرار ، فهذا لا يخالف مادلت عليه الأحاديث من أنه يولد على الملة ، وأن الله خلق خلقه حنفاء ، بل هو مؤيد لذلك .

وأما قول القائل : إنهم فى ذلك الاقرار انقسموا إلى : طائع وكاره ، فهذا لم ينقل عن أحد من السلف فيما أعلم ، إلا عن السدى فى تفسيره .

قال السدّى فى قول الله تعالى : « **وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم** » (سورة الأعراف : ١٧٢) . قال : لما أخرج الله آدم من الجنة ، قبل أن يهبطه من السماء ، مسح صفحة ظهره اليمنى ، فأخرج منه ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة الذر ، فقال لهم : ادخلوا الجنة برحمتى ، ومسح صفحة ظهره اليسرى ، فأخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر ، فقال : ادخلوا النار ولا أبالى . فذلك قوله : وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال . ثم أخذ منهم الميثاق فقال : « **ألست بربكم قالوا بلى** » (سورة الأعراف : ١٧٢) . فأطاعه طائفة طائعين وطائفة كارهين ، على وجه التقية ، فقال هو والملائكة : « **شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين . أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل** » (سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣) ، فليس أحد من ولد آدم إلا وهو يعرف الله أنه ربه . وذلك قوله عز وجل : « **وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها** » (سورة آل عمران : ٨٣) ، وذلك قوله : « **فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم**

أجمعين » (سورة الأنعام : ١٤٩) : يعنى يوم أخذ الميثاق[٦] .

فهذا الأثر إن كان حقا ففيه أن كل ولد آدم يعرف الله ، فإذا كانوا ولدوا على هذه الفطرة فقد ولدوا على المعرفة ، ولكن فيه أن بعضهم أقر كارها مع المعرفة ، بمنزلة الذى يعرف الحق لغيره ولايقر به إلا مكرها ، وهذا لا يقدح فى كون المعرفة فطرية ، مع أن هذا لم يبلغنا إلا فى هذا الأثر ، ومثل هذا لا يوثق به . فإن هذا فى مثل تفسير السُّدِّى ، وفيه أشياء قد عرف بطلان بعضها ، إذ كان السدى ثقة فى نفسه — فهذه الأشياء أحسن أحوالها أن تكون كالمراسيل ، إن كانت أخذت عن النبى ﷺ ، فكيف إذا كان فيها ماهو مأخوذ عن أهل الكتاب الذين يكذبون كثيرا ؟ وقد عرف أن فيها شيئا كثيرا مما يعلم أن باطل ، لا سيما ولو لم يكن فى هذا إلا معارضته لسائر الآثار التى تسوى بين جميع الناس فى ذلك الاقرار .

وقول الله تعالى : « **وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها** » (سورة آل عمران : ٨٣) ، إنما هو فى الإسلام الموجود بعد خلقهم ، لم يقل : أنهم حين العهد الأول أسلموا طوعا وكرها . يدل على ذلك أن ذلك الاقرار الأول جعله الله حجة عليهم عند من يثبته ، ولو كان فيهم كاره لقال : لم أقل ذلك طوعا بل كرها ، فلا تقوم عليه به حجة .

وأما احتجاج اسحاق — رحمه الله — ، بقول أبى هريرة : اقرأوا إن شئتم : « **فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله** » (سورة الروم : ٣٠) قال أسحاق : نقول : لا تبديل للخلقة التى جبل عليها . فهذه الآية فيها قولان :

أحدهما : أن معناها النهى ، كما تقدم عن ابن جرير أنه فسرها بالنهى ، أى : لا تبدلوا دين الله الذى فطر عليه عباده ، وهذا قول غير واحد من المفسرين الذين

(٦) الأثر التالى جاء فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ونقله عنه السيوطى فى « الدر المنثور » ١٤١/٣ ، ١٤٢ وقال السيوطى : « وأخرج بن عبد البر فى التمهيد من طريق السدى ... إلخ » وجاء الأثر فى « تفسير الطبرى » فى تفسير آية ١٧٢ من سورة الأعراف ٢٤١/١٣ — ٢٤٣ (ط . المعارف) ، ولكنه فرقه على ثلاثة آثار ١٥٣٧١ — ١٥٣٧٣ (انظر تعليق الأستاذ المحقق) .

لم يذكروا كالثعلبي[7] والزمخشري .

والثاني : ما قاله اسحاق : وهو أنها خبر على ظاهرها ، وأن خلق الله لا يبدله أحد . وظاهر اللفظ أنه خبر فلا يجعل نهيا بغير حجة ، وهذا أصح .

وحينئذ فيقال : المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تبدل ، فلا يخلقون على غير الفطرة ، لا يقع هذا قط . والمعنى أن الخلق لا يتبدل فيخلقون على غير الفطرة ، ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير بعد الخلق ، بل نفس الحديث بين أنها تتغير ، ولهذا شبهها بالبهيمة التي تولد جمعاء ثم تجدع ، ولا تولد بهيمة قط مخصية ولا مجدوعة .

وقد قال تعالى عن الشيطان : « ولآمرنهم فليغيرن خلق الله » (سورة النساء : ١١٩) فالله أقدر الخلق على أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيئته .

وأما تبديل الخلق ، بأن يخلقوا على غير تلك الفطرة ، فهذا لا يقدر عليه إلا الله ، والله لا يفعله ، كما قال : « لا تبديل لخلق الله » (سورة الروم : ٣٠) ولم يقل : لا تغيير ، فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله ، فلا يكون خلق بدل هذا الخلق ، ولكن إذا غير بعد وجوده ، لم يكن الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدله .

وأما قول القائل : لا تبديل للخلقة التي جبل عليها ولد آدم كلهم من كفر وايمان ، فإن عنى بها أن ما سبق به القدر من الكفر والايمان لا يقع خلافه ، فهذا حق . ولكن ذلك لا يقتضى أن تبديل الكفر بالايمان وبالعكس ممتنع ، ولا أنه غير مقدور ، بل العبد قادر على ما أمره الله به من الايمان ، وعلى ترك مانهاه عنه من الكفر ، وعلى أن يبدل حسناته بالسيئات بالتوبة ، كما قال تعالى : « إنى لا يخاف

---

(٧) هو أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي ، مفسر له اشتغال بالتاريخ ، وتفسيره ملىء بالاسرائيليات ، وله كتاب « عرائس المجالس » في قصص الأنبياء ، وهو مطبوع ، توفى سنة ٤٢٧ . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٦١/١ — ٦٢ ، أنباه الرواة ١١٩/١ — ١٢٠ (وفيه الثعالبي . ويقال : الثعلبي) ، الأعلام ٢٠٥/١ — ٢٠٦ .

لدى المرسلون . الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء فإنى غفور رحيم » (سورة النمل : ١٠ ، ١١) .

و « أولئك الذين يبدل الله سيئاتهم حسنات » . (سورة الفرقان : ٧٠) .

وهذا التبديل كله هو بقضاء الله وقدره ، وهذا بخلاف ما فطروا عليه حين الولادة ، فإن ذاك خلق الله الذى لا يقدر على تبديله غيره ، وهو سبحانه لا يبدله قط ، بخلاف تبديل الكفر بالايمان وبالعكس ، فإنه يبدله دائما ، والعبد قادر على تبديله باقدار الله له على ذلك .

ومما يبين ذلك أنه قال تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (سورة الروم : ٣٠) فهذه فطرة محمودة ، أمر الله بها نبيه ، فكيف يكون فيها كفر وإيمان مع أمر الله تعالى بها ؟ وهل يأمر الله تعالى قط بالكفر ؟

وقد تقدم تفسير السلف : لا تبديل لخلق الله تعالى ، بأنه : دين الله ، أو تبديل خلق الحيوان بالخصاء ونحوه ، ولم يقل أحد منهم أن المراد : لا تبديل لأحوال العباد من إيمان إلى كفر ولا من كفر إلى إيمان ، إذ تبديل ذلك موجود ، ومهما وقع كان هو الذى سبق به القدر ، والله تعالى عالم بما سيكون ، لا يقع خلاف معلومه ، لكن إذا وقع التبديل كان هو الذى علمه ، وإن لم يقع كان عالما بأنه لا يقع .

وأما قوله : الغلام الذى قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا . فالمراد به : كتب وختم ، وهذا من طبع الكتاب ، وإلا فاستنطاقهم بقوله : « ألست بربكم قالوا بلى » (سورة الأعراف : ١٧٢) ، ليس هو طبعا لهم ، فإنه ليس بتقدير ولا خلق .

ولفظ « الطبع » لما كان يستعمله كثير من الناس فى الطبيعة ، التى هى بمعنى الجبلة والخليقة ، ظن الظان أن هذا مراد الحديث .

رأيه فى قصة موسى والخضر

وهذا الغلام الذى قتله الخضر قد يقال فيه : أنه ليس فى القرآن ما يبين أنه كان غير مكلف ، بل ولا مابين أنه كان غير بالغ ، ولكن قال فى الحديث الصحيح :

الغلام الذى قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا ، ولو أدرك لأرهق أبويه طغيانا وكفرا . وهذا دليل على كونه لم يدرك بعد ، فإن كان بالغا ــ وقد كفر ــ فقد صار كافرا بلا نزاع ، وإن كان مكلفا قبل الاحتلام فى تلك الشريعة ، أو على قول من يقول : إن المميزين مكلفون بالإيمان قبل الاحتلام ، كما قاله طوائف من أهل الكلام والفقه ، من أصحاب أبى حنيفة وأحمد وغيرهم ــ أمكن أن يكون مكلفا بالايمان قبل البلوغ ، ولو لم يكن مكلفا ، فكفر الصبى المميز صحيح عند أكثر العلماء ، فإذا ارتد الصبى المميز صار مرتدا ، وإن كان أبواه مؤمنين ، ويؤدب على ذلك باتفاق العلماء أعظم مما يؤدب على ترك الصلاة ، لكن لا يقتل فى شريعتنا حتى يبلغ .

فالغلام الذى قتله الخضر : إما أن يكون كافرا بالغا كفر بعد البلوغ فيجوز قتله ، وإما أن يكون كافرا قبل البلوغ وجاز قتله فى تلك الشريعة ، وقتل لئلا يفتن أبويه عن دينهما ، كما يقتل الصبى الكافر فى ديننا ، إذا لم يندفع ضرره عن المسلمين إلا بالقتل .

بل الصبى الذى قاتل المسلمين يقتل ، فقتل الصبى الكافر المميز يجوز لدفع صياله الذى لا يندفع إلا بالقتل . وأما قتل صبى لم يكفر بعد ، بين أبوين مؤمنين ، للعلم بأنه إذا بلغ كفر وفتن ، فقد يقال : إنه ليس فى القرآن ما يدل عليه ، ولا فى السنة .

وقد يقال : فى السنة ما يدل عليه ، ومنه قول ابن عباس لنجدة الحرورى لما سأله عن قتل الغلمان : إن علمت منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتله وإلا فلا . رواه مسلم .

والمعلوم من الكتاب والسنة لا يعارض إلا بما يصلح أن يعارض به . ومن قال بالأول يقول : إن الله تعالى لم يأمر أن يعاقب أحد بما يعلم أنه يكون منه قبل أن يكون منه ، ولا هو سبحانه يعاقب العباد بما يعلم أنهم سيعملونه حتى يفعلوه .

ويقول قائل هذا القول : إنه ليس فى قصة الخضر شىء من الاطلاع على الغيب

الذى لا يعلمه عموم الناس ، وإنما فيها علمه بأسباب لم يكن علم بها موسى ، مثل علمه بأن السفينة لمساكين ووراءهم ملك ظالم ، وهذا أمر يعلمه غيره . وكذلك كون الجدار كان لغلامين يتيمين ، وأن أباهما كان رجلا صالحا ، هذا مما قد يعلمه كثير من الناس ، فكذلك كفر الصبى مما يمكن أنه كان يعلمه كثير من الناس حتى أبواه ، لكن لحبهما له لا ينكران عليه ، أو لا يقبل منهما الانكار عليه .

فإن كان الأمر على ذلك ، فليس فى الآية حجة أصلا ، وإن كان ذلك الغلام لم يكفر بعد أصلا ، ولكن سبق فى العلم أنه إذا بلغ كفر . فهذا أيضا يبين أنه قتل قبل أن يصير كافرا ، ومن قال هذا يقول : إنه قتل دفعا لشره .

كما قال نوح : « **رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا . إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا** » (سورة نوح : ٢٦ ، ٢٧) . فقد دعا نوح عليه السلام بهلاكهم لدفع شرهم فى المستقبل ، وعلى هذا فلم يكن قبل قيام الكفر به كافرا .

وقول ابن عباس : وأما الغلام فكان كافرا وكان أبواه مؤمنين ، ظاهره أنه كان حينئذ كافرا . وأما تفسير قول النبى ﷺ : « فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » أنه أراد به مجرد الالحاق فى أحكام الدنيا ، دون أن يكون أراد أنهما يغيران الفطرة ، فهذا خلاف ما يدل عليه الحديث ، فإنه شبه تكفير الأطفال بجدع البهائم تشبيها للتغيير بالتغيير .

وأيضا فإنه ذكر هذا الحديث لما قتلوا أولاد المشركين ونهاهم عن قتلهم ، وقال : أليس خياركم أولاد المشركين ؟ كل مولود يُولَد على الفطرة . فلو أراد أنه تابع لأبويه فى الدنيا لكان هذا حجة لهم ، يقولون : هم كفار كآبائهم فنقتلهم .

وكون الصغير يتبع أباه فى أحكام الدنيا ، هو لضرورة حياته فى الدنيا ، فإنه لا بد له من مرب يربيه ، وإنما يربيه أبواه ، فكان تابعا لهما ضرورة ، ولهذا متى سبى منفردا عنهما صار تابعا لسابيه عند جمهور العلماء ، كأبى حنيفة ، والشافعى ، وأحمد ، والأوزاعى ، وغيرهم ، لكونه هو الذى يربيه . وإذا سبى منفردا عن أحدهما أو معهما ، ففيه نزاع للعلماء .

واحتجاج الفقهاء ، كأحمد وغيره ، بهذا الحديث على أنه متى سبى منفردا عن أبويه يصير مسلما ، لا يستلزم أن يكون المراد بتكفير الأبوين مجرد لحاقه بهما فى الدين ، ولكن وجه الحجة أنه إذا ولد على الملة فإنما ينقله عنها الأبوان اللذان يغيرانه عن الفطرة ، فمتى سباه المسلمون منفردا عنهما ، لم يكن هناك من يغير دينه ، وهو مولود على الملة الحنيفية ، فيصير مسلما بالمقتضى السالم عن المعارض ، ولو كان الأبوان يجعلانه كافرا فى نفس الأمر بدون تعليم وتلقين ، لكان الصبى المسبى بمنزلة البالغ الكافر .

ومعلوم أن الكافر البالغ إذا سباه المسلمون لم يصر مسلما ، لأنه صار كافرا حقيقة . فلو كان الصبى التابع لأبويه كافرا حقيقة ، لم ينتقل عن الكفر بالسباء ، فعلم أنه كان يجرى عليه حكم الكفر فى الدنيا تبعا لأبويه ، لا لأنه صار كافرا فى نفس الأمر .

يبين ذلك أنه لو سباه كفار ، ولم يكن معه أبواه ولم يصر مسلما ، فهو هنا كافر فى حكم الدنيا ، وإن لم يكن أبواه هوداه ونصراه ومجساه .

فعلم أن المراد بالحديث أن الأبوين يلقنانه الكفر ويعلمانه إياه . وذكر ﷺ الأبوين ، لأنهما الأصل العام الغالب فى تربية الأطفال ، فإن كل طفل غُيِّر فلا بد له من أبوين ، وهما اللذان يربيانه مع بقائهما وقدرتهما ، بخلاف ما إذا ماتا أو عجزا لسبى الولد عنهما أو غير ذلك .

ومما يبين ذلك قوله فى الحديث الآخر : « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه ، فإما شاكرا وإما كفورا » . فجعله على الفطرة إلى أن يعقل ويميز ، فحينئذ يثبت له أحد الأمرين ، ولو كان كافرا فى الباطن بكفر الأبوين ، لكان ذلك من حين يولد ، قبل أن يعرب عنه لسانه .

وكذلك قوله فى الحديث الآخر الصحيح ، حديث عياض بن حمار ، عن النبى ﷺ فيما يرويه عن ربه : « إنى خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطانا » صريح فى أنهم خلقوا على الحنيفية ، وأن الشياطين اجتالتهم وحرمت عليهم الحلال وأمرتهم بالشرك .

فلو كان الطفل يصير كافرا فى نفس الأمر من حين يولد ، لكونه يتبع أبويه فى الدين قبل أن يعلمه أحد الكفر ويلقنه اياه ، لم يكن الشياطين هم الذين غيروهم عن الحنيفية وأمروهم بالشرك ، بل كانوا مشركين من حين ولدوا تبعا لآبائهم .

سبب الخلاف فى حديث الفطرة

ومنشأ الاشتباه فى هذه المسألة اشتباه أحكام الكفر فى الدنيا بأحكام الكفر فى الآخرة ، فإن أولاد الكفار لما كانوا يجرى عليهم أحكام الكفر فى أمور الدنيا ، مثل ثبوت الولاية عليهم لآبائهم ، وحضانة آبائهم لهم ، وتمكين آبائهم من تعليمهم وتأديبهم ، والموارثة بينهم وبين آبائهم ، واسترقاقهم إذا كان آباؤهم محاربين ، وغير ذلك ــ صار يظن من يظن أنهم كفار فى نفس الأمر ، كالذى تكلم بالكفر وعمل به .

ومن هنا قال من قال : إن هذا الحديث ــ وهو قوله : « كل مولود يولد على الفطرة » ــ كان قبل أن تنزل الأحكام ، كما ذكره أبو عبيد ، عن محمد بن الحسن . فأما إذا عرف أن كونهم ولدوا على الفطرة لا ينافى أن يكونوا تبعا لآبائهم فى أحكام الدنيا زالت الشبهة . وقد يكون فى بلاد الكفر من هو مؤمن فى الباطن يكتم إيمانه من لا يعلم المسلمون حاله ، إذا قاتلوا الكفار ، فيقتلونه ولا يغسل ولا يصلى عليه ويدفن مع المشركين ، وهو فى الآخرة من المؤمنين أهل الجنة ، كما أن المنافقين تجرى عليهم فى الدنيا أحكام المسلمين وهم فى الآخرة فى الدرك الأسفل من النار ، فحكم الدار الآخرة غير حكم الدار الدنيا .

وقوله : « كل مولود يولد على الفطرة » إنما أراد به الإخبار بالحقيقية التى خلقوا عليها ، وعليها الثواب والعقاب فى الآخرة ، إذا عمل بموجبها وسلمت عن المعارض ، لم يرد به الاخبار بأحكام الدنيا ، فإنه قد علم بالاضطرار من شرع الرسول أن أولاد الكفار يكونون تبعا لآبائهم فى أحكام الدنيا ، وأن أولادهم لا ينتزعون منهم إذا كان للآباء ذمة ، وإن كانوا محاربين استرقت أولادهم ولم يكونوا كأولاد المسلمين .

ولا نزاع بين المسلمين أن أولاد الكفار الأحياء مع آبائهم ، لكن تنازعوا فى الطفل إذا مات أبواه أو أحدهما ، هل يحكم بإسلامه ؟ فعن أحمد رواية أنه يحكم بإسلامه ، لقوله : « فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » ، فإذا مات أبواه بقى على الفطرة .

والرواية الأخرى كقول الجمهور : إنه لا يحكم بإسلامه .

وهذا القول هو الصواب ، بل هو إجماع قديم من السلف والخلف ، بل هو ثابت بالسنة التى لا ريب فيها .

فقد علم أن أهل الذمة كانوا على عهد النبى ﷺ بالمدينة ، ووادى القرى ، وخيبر ، ونجران ، وأرض اليمن وغير ذلك ، وكان فيهم من يموت وله ولد صغير ، ولم يحكم النبى ﷺ بإسلام يتامى أهل الذمة . وكذلك خلفاؤه كان أهل الذمة فى زمانهم طبق الأرض بالشام ومصر والعراق وخراسان ، وفيهم من يتامى أهل الذمة عدد كثير ، ولم يحكموا باسلام أحد منهم ، فإن عقد الذمة اقتضى أن يتولى بعضهم بعضا ، فهم يتولون حضانة يتاماهم كما كان الأبوان يتولون حضانة أولادهما .

وأحمد رضى الله عنه يقول : إن الذمى إذا مات ورثه ابنه الطفل ، مع قوله فى احدى الروايتين : إنه يصير مسلما ، لأن أهل الذمة مازال أولادهم يرثونهم ، ولأن الإسلام حصل مع استحقاق الارث ، لم يحصل قبله . والقول الآخر هو الصواب كما تقدم .

والمقصود هنا أن قوله : « كل مولود يولد على الفطرة » لم يرد به فى أحكام الدنيا ، بل فى نفس الأمر ، وهو ما ترتب عليه الثواب والعقاب ، ولهذا لما قال هنا ، سألوه فقالوا : يارسول الله : أرأيت من يموت من أطفال المشركين ؟ فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين . فإن من بلغ منهم فهو مسلم أو كافر ، بخلاف من مات .

أطفال المشركين

وقد تنازع الناس فى أطفال المشركين على أقوال :

فقالت طائفة : إنهم كلهم فى النار . وقالت طائفة : كلهم فى الجنة . وكل

واحد من القولين اختاره طائفة من أصحاب أحمد . **الأول** : اختاره القاضى أبو يعلى وغيره ، وحكوه عن أحمد ، وهو غلط على أحمد كما أشرنا إليه .

والثانى : اختاره أبو الفرج بن الجوزى وغيره . ومن هؤلاء من يقول : هم خدم أهل الجنة . ومنهم من قال : هم من أهل الأعراف .

والقول الثالث : الوقف فيهم . وهذا هو الصواب الذى دلت عليه الأحاديث الصحيحة ، وهو منصوص أحمد وغيره من الأئمة .

وذكره ابن عبد البر عن حماد بن سلمة ، وحماد بن زيد ، وابن المبارك واسحاق بن راهويه . قال : وعلى ذلك أكثر أصحاب مالك ، وذكر أيضا فى أطفال المسلمين نزاعا ليس هذا موضعه .

لكن الوقف قد يفسر بثلاثة أمور :

أحدها : أنه لا يعلم حكمهم ، فلا يتكلم فيهم بشىء ، وهذا قول طائفة من المنتسبين إلى السنة ، وقد يقال : إن كلام أحمد يدل عليه .

والثانى : أنه يجوز أن يدخل جميعهم الجنة ، ويجوز أن يدخل جميعهم النار . وهذا قول طائفة من المنتسبين إلى السنة ، من أهل الكلام وغيرهم ، من أصحاب أبى الحسن الأشعرى وغيرهم .

والثالث : التفصيل ، كما دل عليه قول النبى ﷺ : « الله أعلم بما كانوا عاملين » فمن علم الله منه أنه إذا بلغ أطاع أدخله الجنة ، ومن علم منه أنه يعصى أدخله النار .

ثم من هؤلاء من يقول : إنه يجزيهم بمجرد علمه فيهم ، كما يحكى عن أبى العلاء القشيرى المالكى .

والأكثرون يقولون : لا يجزى على علمه بما سيكون حتى يكون ، فيمتحنهم يوم القيامة ، ويمتحن سائر من لم تبلغه الدعوة فى الدنيا ، فمن أطاع حينئذ دخل الجنة ومن عصى دخل النار .

وهذا القول منقول عن غير واحد من السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم .

وقد روى به آثار متعددة عن النبى ﷺ حِسّان يصدق بعضها بعضا ، وهو الذى حكاه الأشعرى فى « المقالات » عن أهل السنة والحديث ، وذكر أنه يذهب إليه ، وعلى هذا القول تدل الأصول المعلومة بالكتاب والسنة ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، وبين أن الله لا يعذب أحدا حتى يبعث إليه رسولا .

والمقصود هنا الكلام على الأقوال المذكورة فى تفسير هذا الحديث ، وقد تبين ضعف قول من قال : الفطرة : الكفر والايمان ، وأن الاقرار كان من هؤلاء طوعا ، ومن هؤلاء كرها .

ومما يضعف هذا القول قول طائفة أخرى بأن جميع أولئك كان اقرارهم جميعهم له بالربوبية من غير تفصيل بطوع وكره .

أقوال العلماء فى معنى الفطرة

قال ابن عبد البر : « وقال آخرون : معنى الفطرة المذكورة فى المولودين ما أخذ الله من ذرية آدم من الميثاق ، قبل أن يخرجوا إلى الدنيا ، يوم استخرج ذرية آدم من ظهره ، فخاطبهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى . فأقروا جميعا له بالربوبية عن معرفة منهم به ، ثم أخرجهم من أصلاب آبائهم مخلوقين مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الاقرار .

قالوا : وليست تلك المعرفة بإيمان ، ولا ذلك الإقرار بإيمان ، ولكنه اقرار من الطبيعة للرب ، فطرة ألزمها قلوبهم ، ثم أرسل إليهم الرسل يدعوهم إلى الاعتراف له بالربوبية والخضوع ، تصديقا بما جاءت به الرسل ، فمنهم من أنكر وجحد بعد المعرفة وهو به عارف ، لأنه لم يكن الله يدعو خلقه إلى الإيمان به وهو لم يعرفهم نفسه ، لأنه كان حينئذ يكون قد كلفهم الإيمان بما لا يعرفون .

قالوا : وتصديق ذلك قول الله عز وجل : « **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله** » (سورة لقمان : ٢٥) ، وذكروا ما ذكره السدى عن أصحابه كما تقدم .

وروى باسناده فى التفسير المعروف عن أبى جعفر الرازى ، عن الربيع بن أنس ، عن أبى العالية ، عن أبى بن كعب ، فى قول الله عز وجل : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » إلى قوله : « أفتهلكنا بما فعل المبطلون » (سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣) .

قال : فجعلهم جميعا أرواحا ، ثم صورهم ، ثم استنطقهم . فقال : ألست بربكم ؟. قالوا : بلى شهدنا ، أن يقولوا يوم القيامة : لم نعلم بهذا . قالوا : نشهد أنك ربنا وإلهنا ، لا رب لنا غيرك ، ولا إلهَ لنا غيرك .

قال : فأخذ عهدهم وميثاقهم ، ورفع أباهم آدم ، فرأى منهم الغنى والفقير ، وحسن الصورة ، وغير ذلك ، فقال : يارب لو سويت بين عبادك ؟ قال : أحببت أن أشكر .

قال : والأنبياء يومئذ بينهم مثل السرج .

قال : وخصوا بميثاق آخر للرسالة أن يبلغوها .

قال : فهو قوله : « وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح » (سورة الأحزاب : ٧) .

قال : وهى فطرة الله التى فطر الناس عليها » .

قال : وذلك قوله : « وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين » (سورة الأعراف : ١٠٢) .

قال : « فكان فى علم الله من يكذب به ومن يصدق . قال : وكان روح الله عيسى من تلك الأرواح التى أخذ عهدها وميثاقها فى زمن آدم » .

فهذا القول يحقق القول الأول فى أن كل مولود يولد على الفطرة ، التى هى المعرفة بالله والاقرار به ، وفيه زيادة : أن ذلك كان قد حصل لهم قبل الولادة حين استخرجوا من صلب آدم . وقد فسر « فطرة الله » فى الحديث بذلك .

وأما قول صاحب هذا القول : « إن هذا الاقرار ليس هو بإيمان يستحق عليه

الثواب » فهذا لا يضر ، فإنه قد بين فيه أن المعرفة بالله ضرورية ، وأنه بذلك صح أن يأمرهم ، فإن المأمور إن لم يعرف الآمر امتنع أن يعرف أنه أمره . ولو لم تكن المعرفة ثابتة فى الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه : ادعوكم إلى الله ، لقالوا مثل ما قال فرعون : وما رب العالمين ؟ انكارا له وجحدا ، كأن يكون قولهم متوجها .

وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته فى الباطن بالخالق ، لكن أظهر خلاف ما فى نفسه . كما قال تعالى : « **وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا** » (سورة النمل : ١٤) ، وكما قال له موسى : « **لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر** » (سورة الاسراء : ١٠٢) .

ولهذا قال تعالى : « **ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم فى أفواههم وقالوا إنا كفرنا بما أرسلتم به وإنا لفى شك مما تدعوننا إليه مريب . قالت رسلهم أفى الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى** » . (سورة ابراهيم : ٩ : ١٠) فأخبر تعالى أن أولئك المكذبين لما قالوا : « **إنا لفى شك مما تدعوننا إليه مريب . قالت رسلهم أفى الله شك** » .

وهذا استفهام انكار بمعنى النفى والانكار على من لم يقر بهذا النفى . والمعنى : مافى الله شك ، وأنتم تعلمون أنه ليس فى الله شك ، ولكن تجحدون انتفاء الشك جحودا تستحقون أن ينكر عليكم هذا الجحد . فدل ذلك على أنه ليس فى الله شك عند الخلق المخاطبين ، وهذا يبين أنهم مفطورون على الاقرار ، وإلا فالأمر النظرى مستلزم للشك قبل العلم ، لا سيما إذا كانت طرقه خفية طويلة ، فكل من لم يعرف تلك الطرق يشك فيه ، فإن كان لا طريق للمعرفة إلا طريقة الأعراض وطريقة الوجود ونحو ذلك ، فالشك فى الله حاصل لمن لم يعرف هذه الطرق ، وهم جمهور الخلق ، بل ولأكثر من سلك هذه الطرق أيضا إذا عرف حقيقتها .

قال ابن عبد البر : « وقال آخرون فى معنى قول النبى ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة » لم يرد رسول الله ﷺ بذكر الفطرة هاهنا كفرا ولا إيمانا ، ولا معرفة ولا انكارا ، وإنما أراد أن كل مولود يولد على السلامة خلقة وطبعا وبنية ،

ليس معها كفر ولا إيمان ، ولا معرفة ولا انكار ، ثم يعتقد الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا .

واحتجوا بقوله فى الحديث : « كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء » يعنى سالمة : « هل تحسون فيها من جدعاء » يعنى : مقطوعة الأذن . فمثل قلوب بنى آدم بالبهائم ؛ لأنها تولد كاملة الخلق ، لا يتبين فيها نقصان ، ثم تقطع آذانها بعد وأنوفها ، فيقال : هذه بحاير وهذه سوايب ، يقول : فكذلك قلوب الأطفال فى حين ولادتهم ، ليس لهم كفر حينئذ ولا إيمان ، ولا معرفة ولا إنكار ، كالبهائم السالمة ، فلما بلغوا استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم ، وعصم الله أقلهم ، قالوا : ولو كان الأطفال قد فطروا على شىء من الكفر والإيمان فى أولية أمرهم ، ما انتقلوا عنه أبدا ، وقد تجدهم يؤمنون ثم يكفرون ثم يؤمنون . قالوا : ويستحيل فى العقول أن يكون الطفل فى حال ولادته يعقل كفرا أو ايمانا ، لأن الله أخرجهم فى حال لا يفقهون فيها شيئا .

قال تعالى : « **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا** » . (سورة النحل : ٧٨) فمن لم يعلم شيئا استحال منه كفر أو إيمان ، أو معرفة أو انكار .

قال أبو عمر : هذا القول أصح ما قيل فى معنى الفطرة التى يولد الولدان عليها ، وذلك أن الفطرة : السلامة والاستقامة ، بدليل قوله فى حديث عياض بن حمار : إنى خلقت عبادى حنفاء ، يعنى على استقامة وسلامة ، فكأنه ـــ والله أعلم ـــ أراد الذين خلصوا من الآفات كلها والزيادات ، ومن المعاصى والطاعات ، فلا طاعة منهم ولا معصية إذ لم يعلموا بواحدة منهما .

ومن الحجة أيضا فى هذا قول الله تعالى : « **إنما تجزون ما كنتم تعملون** » (سورة التحريم : ٧) و « **كل نفس بما كسبت رهينة** » (سورة المدثر : ٣٨) ، ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتهن بشىء . قال الله تعالى : « **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** » (سورة الاسراء : ١٥) .

الفطرة تقتضى المعرفة

قلت : هذا القائل إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والانكار ،

من غير أن تكون الفطرة تقتضى واحدا منهما ، بل يكون القلب كاللوح الذى يقبل كتابة الايمان وكتابة الكفر ، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر ، وهذا هو الذى يشعر به ظاهر الكلام — فهذا قول فاسد — لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والانكار ، والتهويد والتنصير والإسلام ، وإنما ذلك بحسب الأسباب ، فكان ينبغى أن يقال : فأبواه يسلمانه ويهودانه وينصرانه ويمجسانه ، فلما ذكر أن أبويه يكفرانه ، وذكر الملل الفاسدة دون الاسلام ، علم أن حكمه فى حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر .

وأيضا فإنه على هذا التقدير لا يكون فى القلب سلامة ولا عطب ، ولا استقامة ولازيغ ، إذ نسبته إلى كل منهما نسبة واحدة ، وليس هو بأحدهما أولى منه بالآخر ، كما أن اللوح قبل الكتابة فيه لا يثبت له حكم مدح كالمصحف ، ولا حكم ذم كقرآن مسيلمة ، والتراب قبل أن يبنى مسجدا أو كنيسة ، لا يثبت له حكم واحد منهما .

ففى الجملة كل ماكان قابلا للممدوح والمذموم على السواء ، لم يستحق مدحا ولا ذما . والله تعالى يقول : « **فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله** » (سورة الروم : ٣٠) ، فأمره بلزوم فطرته التى فطر الناس عليها ، فكيف لا يكون فيها مدح ولا ذم ؟

وأيضا فالنبى ﷺ شبهها بالبهيمة المجتمعة الخلق ، وشبه ما يطرأ عليها من الكفر بجدع الأنف والأذن . ومعلوم أن كمالها محمود ونقصها مذموم ، فكيف تكون قبل النقص لا محمودة ولا مذمومة ؟

وإن كان المراد بهذا القول ما قاله طائفة من الناس ، من أن المراد : أنهم ولدوا على الفطرة السليمة ، التى لو تركت مع صحتها لاختارت المعرفة على الانكار ، والايمان على الكفر ، ولكن بما عرض من الفساد خرجت عن هذه الفطرة — فهذا القول قد يقال : انه لا يرد عليه ما يرد على ما قبله ، فإن صاحبه يقول : فى الفطرة قوة يميل بها إلى المعرفة والإيمان ، كما فى البدن السليم قوة يحب بها الأغذية النافعة ، وبهذا كانت محمودة وذم من أفسدها ، لكن يقال : فهذه الفطرة التى فيها هذه القوة

والقبول والاستعداد والصلاحية : هل هى كافية فى حصول المعرفة ، أو تقف المعرفة على أدلة يتعلمها من خارج ؟

فإن كانت المعرفة تقف على أدلة يتعلمها من خارج ، أمكن أن توجد تارة وتعدم أخرى ، ثم ذلك السبب الخارج يمتنع أن يكون موجبا للمعرفة بنفسه ، بل غايته أن يكون معرفا ومذكرا ، فعند ذلك إن وجب حصول المعرفة ، كانت المعرفة واجبة الحصول عند وجود تلك الأسباب وإلا فلا ، وحينئذ فلا يكون فيها إلا قبول المعرفة والايمان ، إذا وجدت من يعلمها أسباب ذلك .

ومعلوم أن فيها قبول الإنكار والكفر ، إذا وجدت من يعلمها أسباب ذلك ، وهو التهويد والتنصير والتمجيس ، وحينئذ فلا فرق فيها بين الايمان والكفر ، والمعرفة والانكار ، إنما فيها قوة قابلة لكل منهما واستعداد له ، لكن يتوقف على المؤثر الفاعل من خارج .

وهذا هو القسم الأول الذى أبطلناه ، وبينا أنه ليس فى ذلك مدح للفطرة ، وإن كان فيها قوة تقتضى المعرفة بنفسها ، وإن لم يوجد من يعلمها أدلة المعرفة ، لزم حصول المعرفة فيها بدون ما نسمعه من أدلة المعرفة ، سواء قيل : إن المعرفة ضرورية فيها ، أو قيل : إنها تحصل بأسباب كالأدلة التى تنتظم فى النفس ، من غير أن يسمع كلام مستدل ، فإن النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يحتاج معه إلى كلام أحد ، فإن كان كل مولود يولد على هذه الفطرة ، لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلا لكل مولود ، وهو المطلوب .

والمقتضى التام يستلزم مقتضاه ، فتبين أن أحد الأمرين لازم : إما لكون الفطرة مستلزمة للمعرفة ، وإلا استوى الكفر والايمان بالنسبة إليها ، وذلك ينفى مدحها .

وتلخيص النكتة أن يقال : المعرفة والايمان بالنسبة إليها ممكن بلا ريب ، فإما أن تكون هى موجبة مستلزمة له ، وإما أن يكون ممكنا بالنسبة إليها ، ليس بواجب لازم لها . فإن كان الثانى ، لم يكن فرق بين الكفر والإيمان ، إذ كلاهما ممكن بالنسبة إليها . فتبين أن المعرفة لازمة واجبة لها ، إلا أن يعارضها معارض .

فإن قيل : ليست موجبة مستلزمة للمعرفة ، ولكنها إليها أميل ، مع قبولها للنكرة .

قيل : فحينئذ إذا لم تستلزم المعرفة ، وجبت تارة وعدمت أخرى . وهى وحدها لا تحصلها ، فلا تحصل إلا بشخص آخر كالأبوين ، فيكون الإسلام كالتهويد والتنصير والتمجيس .

ومعلوم أن هذه الأنواع بعضها أبعد عن الفطرة من بعض كالتمجيس ، ولكن مع ذلك لما لم تكن الفطرة مقتضية لشيء منها ، أضيفت إلى السبب ، فإن لم تكن الفطرة مقتضية للإسلام ، صار نسبتها إلى ذلك كنسبة التهويد والتنصير إلى التمجيس ، فوجب أن تذكر كما ذكر ذلك . وهذا كما أن الفطرة لو لم تقتض الأكل عند الجوع — مع القدرة عليه — لم يوجد الأكل إلا بسبب منفصل .

والنبى ﷺ شبه اللبن بالفطرة ، لما عرض عليه الخمر واللبن واختار اللبن ، فقال له جبريل : أصبت الفطرة ، ولو أخذت الخمر لغوت أمتك[8] .

والطفل مفطور على أنه يختار شرب اللبن بنفسه ، فإذا تمكن من الثدى لزم أن يرتضع لا محالة ، فارتضاعه ضرورى إذا لم يوجد معارض ، وهو مولود على أن يرتضع ، فكذلك هو مولود على أن يعرف الله ، والمعرفة ضرورية له لا محالة إذا لم يوجد معارض .

وأيضا فإن حب النفس وخضوعها لله واخلاص الدين له ، مع الكبر والشرك والنفور ، وإما أن يكون نسبتها إلى الفطرة سواء ، أو الفطرة مقتضية للأول دون الثانى . فإن كانا سواء ، لزم انتفاء المدح كما تقدم ، ولم يكن فرق بين دعاتها إلى

(٨) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ٤/١٥٢ — ١٥٣ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى : وهل أتاك حديث موسى) ، ٤/١٦٦ (كتاب الأنبياء ، باب واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها) ، ٥/٨٣ (كتاب التفسير ، سورة بنى إسرائيل) ، ٧/١٠٤ (كتاب الأشربة ، باب قول الله تعالى : إنما الخمر والميسر ...) ، سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٤/٣٦٢ (كتاب التفسير ، سورة بنى إسرائيل) ، سنن النسائى (بشرح السيوطى) ٨/٢٨٠ (كتاب الأشربة ، باب منزلة الخمر) ، المسند (ط . المعارف) ١٤/٢٠١ — ٢٠٢ (ط . الحلبى) ٢/٥١٢ . وأول الحديث فى بعض الروايات : « ليلة أسرى بى » وفى بعضها : « حين أسرى بى .. » وفى بعضها : « إن رسول الله ﷺ ليلة أسرى به ... » .

الكفر ودعائها إلى الإيمان ، ويكون تمجيسها كتحنيفها ، وقد عرف بطلان هذا .

وإن كان فيها مقتض لهذا فإما أن يكون المقتضى مستلزما لمقتضاه عند عدم المعارض ، وإما أن يكون متوقفا على شخص خارج عنها . فإن كان الأول ، ثبت أن ذلك من لوازمها ، وأنها مفطورة عليه ، لاتفقد إلا إذا فسدت الفطرة .

وإن قيل : إنه متوقف على شخص ، فذلك الشخص هو الذى يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية . وحينئذ فلا فرق بين هذا وهذا .

وإذا قيل : هى إلى الحنيفية أميل ، كان كما يقال : هى إلى النصرانية أميل .

فتبين أن فيها قوة موجبة لحب الله ، والذل له ، وإخلاص الدين له ، وأنها موجبة لمقتضاها إذا سلمت من المعارض ، كما فيها قوة تقتضى شرب اللبن الذى فطرت على محبته وطلبه .

ومما يبين هذا أن كل حركة ارادية ، فإن الموجب لها قوة فى المريد ، فإذا أمكن فى الانسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين ، كان فيه قوة تقتضى ذلك ، إذ الأفعال الارادية لا يكون سببها إلا من نفس الحى المريد الفاعل ، ولا يشترط فى ارادته إلا مجرد الشعور بالمراد ، فما فى النفوس من قوة المحبة له — إذا شعرت به — يقتضى حبه إذا لم يحصل معارض .

وهذا موجود فى محبة الأطعمة والأشربة والنكاح ، ومحبة العلم ، وغير ذلك .
وإذا كان كذلك ، وقد ثبت أن فى النفس قوة المحبة لله والذل له ، واخلاص الدين له ، وأن فيها قوة الشعور به — لزم قطعا وجود المحبة فيها ، والذل بالفعل لوجود المقتضى الموجب إذا سلم عن المعارض ، وعلم أن المعرفة والمحبة لا يشترط فيهما وجود شخص منفصل يكلمها بكلام ، وإن كان وجود هذا قد يذكر ويحرك ، كما لو خوطب الجائع بوصف طعام ، أو خوطب المغتلم بوصف النساء ، فإن هذا مما يذكر ويحرك ، لكن لا يجب ذلك فى وجود الشهوة للطعام ووجود الأكل .

فكذلك الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود مافى الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبته ، وإن كان ذلك مذكرا ومحركا ، أو مزيلا للمعارض المانع ، لكن

المقصود أنه لا يحتاج حصول ذلك فى الفطرة إليه مطلقا .

وأيضا فالاقرار بالصانع بدون عبادته ، بالمحبة له والذل له واخلاص الدين له ، لا يكون نافعا ، بل الاقرار مع البعض أعظم استحقاقا للعذاب ، فلابد أن يكون فى الفطرة مقتض للعلم ، ومقتض للمحبة ، والمحبة مشروطة بالعلم ، فإن مالا يشعر به الانسان لا يحبه ، والحب للمحبوبات لا يكون بسبب من خارج ، بل هو جبلى فطرى ، وإذا كانت المحبة جبلية فطرية ، فشرطها — وهو المعرفة أيضا — جبلى فطرى ، فلابد أن يكون فى الفطرة محبة الخالق مع الاقرار به .

الفطرة الصحيحة أصل الحنيفية

وهذا أصل الحنيفية التى خلق الله خلقه عليها ، وهو فطرة الله التى أمر الله بها .

وأيضا فإذا كانت المحبة فطرية ، وهى مشروطة بالشعور ، لزم أن يكون الشعور أيضا فطريا ، والمحبة له أيضا فطرية ، لأنها لو لم تكن فطرية ، لكانت النفس قابلة لها ولضدها على السواء ، وهذا ممتنع كما تقدم . وإذا كانت فى الفطرة أرجح ، لزم وجودها فى الفطرة ، وإلا كانت ممكنة الحصول وعدمه ، كما فى المجوسية وغيرها من الكفر ، فتبقى الحنيفية مع المجوسية ، كاليهودية مع المجوسية ، وهذا باطل كما تقدم .

فعلم أن الحنيفية من موجبات الفطرة ومقتضياتها ، والحب لله والخضوع له والاخلاص له هو أصل أعمال الحنيفية ، وذلك مستلزم للاقرار والمعرفة ، ولازم اللازم لازم ، وملزوم الملزوم ملزوم ، فعلم أن الفطرة ملزومة لهذه الأحوال ، وهذه الأحوال لازمة لها ، وهو المطلوب .

قال أبو عمر : « قد مضى فى الفطرة ومعناها عند العلماء ما بلغنا عنهم والحمد لله ، وأما أهل البدع فمنكرون لكل ما قاله العلماء فى تأويل قوله : « **وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم** » (سورة الأعراف : ١٧٢) الآية ، قالوا : ما أخذ الله من آدم ولا من ذريته ميثاقا قط قبل خلقه اياهم ، وما خلقهم قط إلا فى بطون أمهاتهم ، وما استخرج قط من ظهر آدم ذرية تخاطب ، ولو كان ذلك لأحياهم ثلاث مرات .

والقرآن قد نطق عن أهل النار : « قالوا ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين » (سورة غافر : ١١) من غير انكار عليهم .

وقال تعالى تصديقا لذلك : « وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم » (سورة البقرة : ٢٨) قالوا : وكيف يخاطب الله عز وجل من لا يعقل ؟ وكيف يجيب من لا عقل له ؟ أم كيف يحتج عليهم بميثاق لا يذكرونه ؟ أم كيف يؤاخذون بما قد نسوه ولم يذكروه ، ولا يذكر أحد أن ذلك عرض له أو كان منه ؟

قالوا : وإنما أراد الله بقوله : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » الآية (سورة الأعراف : ١٧٢) : اخراجه اياهم فى الدنيا ، وخلقه لهم ، واقامة الحجة عليهم ، فأن فَطَرَهم وَنَبَّأهم فِطرةً : إذا بَلَغُوا ، وعَقَلوا ، عَلِموا أن الله ربهم . ثم اختلف القائلون بهذا كله فى المعرفة : هل تقع ضرورة أو اكتسابا ؟ على ما قد ذكرنا فى غير هذا المكان » .

قلت : ليس المقصود هنا الكلام على هذه الآية وتفسيرها ، والكلام فى معرفة حاصلة قبل الولادة أو نفيها ، بل المقصود اثبات المعرفة الفطرية الحاصلة بعد الولادة وإذا كان من نفاة الأول من يقول : إن هذه ضرورية ، فكيف بمن أثبت الثنتين ، وهذه الأقوال التى ذكرها منها اثنان من جنس ، وهو قول من يقول : ولدوا على ماسبق به القدر ، أو على ذلك ، وكانوا مفطورين عليه من حين الميثاق الأول ، منهم مقر طوعا وكرها . أو اثنان من جنس ، وهو قول من يقول : ولدوا قادرين على المعرفة ، وقول من يقول : ولدوا قابلين لها وللتهود والتنصر ، إما مع التساوى ، وإما مع رجحان القبول للإسلام .

وأما قول من يقول : ولدوا على فطرة الإسلام ، أو على الاقرار بالصانع ، وإن لم يكن ذلك وحده ايمانا ، أو على المعرفة الأولى يوم أخذ الميثاق عليهم ـــ فهذه الثلاثة لا منافاة بينها ، بل يحصل بها المقصود .

والكتاب ـــ والسنة ـــ دل على ما اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله ، الذى هو معرفة الله والاقرار به ، بمعنى أن ذلك موجب فطرتهم ،

ويقتضاها يجب حصوله فيها ، إذا لم يحصل ما يعوقها ، فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط ، بل على انتفاء مانع .

ولهذا لم يذكر النبى ﷺ لموجب الفطرة شرطا ، بل ذكر ما يمنع موجبها ، حيث قال : كل مولود يولد على الفطرة فأبوه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما قال تعالى : « **فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب لديهم فرحون** » (سورة الروم : ٣٠ — ٣٢) فأخبر أن المشركين مفترقون .

ولهذا قال ﷺ فى الحديث الصحيح : إن الله يرضى لكم ثلاثا : أن تعبدوه لا تشركوا به شيئا ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم[9] .

وقد قال الله تعالى : « **شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه** » (سورة الشورى : ١٣) ، وقال تعالى : « **كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين** » (سورة البقرة : ٢١٣) .

وقال تعالى : « **يأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إنى بما تعملون عليم . وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون . فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون** » (سورة المؤمنون : ٥١ — ٥٣) .

وأصل الدين الذى فطر الله عليه عبادة ، كما قال : « خلقت عبادى حنفاء ، فاجتالتهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا » . فهو يجمع أصلين :

---

(٩) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه مع زيادات فى بعض الألفاظ فى : مسلم ٣ / ١٣٤٠ (كتاب الأقضية ، باب النهى عن كثرة المسائل من غير حاجة) ، الموطأ ٢ / ٩٩٠ (كتاب الكلام ، باب ماجاء فى اضاعة المال) المسند (ط . الحلبى) ٢ / ٣٦٧ .

أحدهما : عبادة الله وحده لا شريك له ، وإنما يعبد بما أحبه وأمر به ، وهذا هو المقصود الذى خلق الله له الخلق ، وضده الشرك والبدع .

والثانى : حل الطيبات التى يستعان بها على المقصود ، وهو الوسيلة . وضدها تحريم الحلال . والأول كثير فى النصارى ، والثانى ـــ وهو تحريم الطيبات ـــ كثير فى اليهود ، وهما جميعا فى المشركين .

ولهذا ذم الله تعالى المشركين على هذين النوعين فى غير موضع من كتابه ، كسورة الأنعام والأعراف ، يذكر فيها ذمهم على ما حرموه من المطاعم والملابس وغير ذلك ، وذمهم على ما ابتدعوه من العبادات التى لم يشرعها الله تعالى .

وفى الحديث : أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة[10] . فنعبده وحده بفعل ما أحبه ، ونستعين على ذلك بما أحله .

كما قال تعالى : « **يأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إنى بما تعملون عليم** » (سورة المؤمنون : ٥١) . .

وهذا هو الدين الذى فطر الله عليه خلقه ، فإنه محبوب لكل أحد ، فإنه يتضمن الأمر بالمعروف الذى تحبه القلوب ، والنهى عن المنكر الذى تبغضه ، وتحليل الطيبات النافعة ، وتحريم الخبائث الضارة .

الفطرة تدل على خالقها

وهذا الذى أخبر به النبى ﷺ من أن كل مولود يولد على الفطرة ، مما تقوم الأدلة العقلية على صدقه ، كما أخبر الصادق المصدوق ، وتبين أن من خالف مدلول هذا الحديث فإنه مخطىء فى ذلك .

وبيان ذلك من وجوه :

---

(١٠) الحديث عن ابى بن كعب وابن عباس رضى الله عنهم ، فى : البخارى ١ / ١٢ (كتاب الأيمان ، باب الدين يسر ، سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٥ / ٣٧٠ (كتاب المناقب ، باب فضل أبى بن كعب) ، المسند (ط . المعارف) ٣ / ٣٥٥ .

أحدها : أن يقال : لا ريب أن الانسان قد يحصل له تارة من الاعتقادات والارادات ما يكون حقا ، وتارة ما يكون باطلا ، فإن اعتقاداته قد تكون مطابقة لمعتقدها وهو الحق ، وقد تكون غير مطابقة وهو الباطل ، والخبر عن هذا صدق وعن هذا كذب . والارادات تنقسم إلى ما يوافق مصلحته ، وهو جلب المنفعة له ، وإلى مالا يوافق مصلحته بل يضره .

فإن الانسان حساس متحرك بالارادة . ولهذا قال ﷺ : أَصْدَقُ الأسماءِ : الحارثُ وهُمام ، وأحبُها إلى الله : عبد الله وعبد الرحمن ، وأقبحها : حرب ومرة[11] فإن الانسان لابد له من حرثٍ وهو العمل والحركة الارادية ، ولا بد له من أن يهم بالأمور : منها ما يهم به ويفعله ، ومنها ما يهم به ولا يفعله ، فإن كان المراد موافقا لمصلحته كانت الإرادة حسنة محمودة ، وإن كان مخالفا لمصلحته كانت الإرادة سيئة مذمومة ، كمن يريد ما يضر عقله ونفسه وبدنه .

وإذا كان الإنسان تارة تكون تصديقاته وإراداته حسنة محمودة ، وتارة تكون سيئة ، فلا يخلو : إما أن تكون نسبة نفسه إلى النوعين نسبة واحدة ، بحيث لا يترجح أحد الصنفين على الآخر بمرجح من نفسه ، أو لابد أن تكون نفسه مرجحة لأحد النوعين .

فإن كان الأول ، لزم أن لا يوجد أحد الصنفين إلا بمرجح منفصل عنه ، ثم ذلك المرجح المنفصل إذا قدر مرجحان : أحدهما يرجح الصدق الذى ينفعه ، والآخر يرجح الكذب الذى يضره ، فإما أن يتكافأ المرجحان ، أو يترجح أحدهما ، فإن تكافأ المرجحان لزم أن لا يحصل واحد منهما ، وهو خلاف المعلوم بالضرورة ، فإنا نعلم انه إذا عرض على كل أحد أن يصدق ، وأن ينتفع ، وأن يكذب ويتضرر ،

---

(١١) جاء الحديث بتمامه مع اختلاف فى ترتيب الأسماء عن أبى وهب الجشمى وابن عمر رضى الله عنهم فى : المسند (ط . الحلبى) ٤ / ٣٤٥ . وجاء نصفه فى : مسلم ٣ / ١٦٨٢ (كتاب الآداب ، باب النهى عن التكنى بأبى القاسم وبيان مايستحب من الأسماء) ، سنن ابن ماجة ٢ / ١٢٢٩ (كتاب الأدب ، باب مايستحب من الأسماء) سنن النسائى (بشرح السيوطى) ٦ / ١٨١ (كتاب الخيل ، باب مايستحب من الخيل) ، الدارمى ٢ / ٢٩٤ (كتاب الاستئذان ، باب مايستحب من الأسماء) ، سنن الترمذى (ط . المدينة) ٤ / ٢١٢ (كتاب الآداب ، باب مايستحب من الأسماء) .

مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع ، وإذا كان لابد من ترجيح أحدهما فترجح الكذب الضار — مع فرض تساوى المرجحين — أولى بالامتناع من تكافيهما ، فتعين أنه إذا تكافأ المرجحان فلابد أن يترجح عنده الصدق والنفع ، وهو المراد باعتقاد الحق وإرادة الخير .

فعُلم أن فى فطرة الانسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النافع ، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والايمان به هو الحق أو نقيضه ؟

والثانى معلوم الفساد قطعا ، فتعين الأول . وحينئذ فيجب أن يكون فى الفطرة ما يقتضى معرفة الصانع والايمان به .

وأيضا فإنه مع الإقرار به ، إما أن تكون محبته أنفع للعبد أو عدم محبته ، والثانى معلوم الفساد . وإذا كان الأول أنفع له ، كان فى فطرته محبة ما ينفعه .

وأيضا فإنه إما أن تكون عبادته وحده لا شريك له أكمل للناس علما وقصدا ، أو الاشراك به . والثانى معلوم الفساد ، فوجب أن يكون فى فطرته مقتض يقتضى توحيدة .

وأيضا فإما أن يكون دين الإسلام مع غيره من الأديان متماثلين ، أو الإسلام مرجوحا أو راجحا . والأول والثانى باطلان باتفاق المسلمين ، وبأدلة كثيرة ، فوجب أن يكون فى الفطرة مقتض يقتضى خير الأمرين لها ، وامتنع أن تكون نسبة الإسلام وسائر الملل إلى الفطرة واحدة ، سواء كانت نسبة قدرة ، أو نسبة قبول .

وإذا لزم أن يكون فى الفطرة مرجح للحنيفية التى أصلها معرفة الصانع ومحبته ، وإخلاص الدين له ، فإما أن يكون مع ذلك لا يوجد مقتضاها إلا بسبب منفصل ، مثل من يعلمه ويدعوه ، أو يمكن وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل .

فإن كان الأول لزم أن يكون موجبا متوقفا على مخاطب منفصل دائما ، فلا يحصل بدونه ألبتة . ثم القول فى حصول موجبا لذلك المخاطب المنفصل ، كالقول فى الأول ، وحينئذ فيلزم التسلسل فى المخاطبين ، ووجود مخاطبين لا يتناهون ، وهم أيضا مخاطبون ، وهذا تسلسل فى الفاعلين ، وهو ممتنع .

وإن كان فى المخاطبين من حصل له بموجب الفطرة بلا مخاطب منفصل ، دل على امكان ذلك فى الفطرة ، فبطل هذا التقدير : وهو كون موجب الفطرة لا يحصل قط إلا لمخاطب منفصل . وإذا أمكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطب منفصل ، علم أن فى الفطرة قوة تقتضى ذلك ، وأن ذلك ليس موقوفا على مخاطب منفصل ، لكن قد يكون لذلك المقتضى معارض مانع ، وهذا هو الفطرة .

وهذا الدليل يقتضى أنه لابد فى الفطر ما يكون مستغنيا عن مخاطب منفصل فى حصول موجب الفطرة ، لكن لا يقتضى أن كل واحد كذلك ، لكن إذا عرف أن ماجاز على أحد الانسانين يجوز على الآخر لتماثلهما فى النوع ، أمكن ذلك فى حق كل شخص ، وهو المطلوب .

الوجه الثانى : أن يقال : إذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبته ، حصل المقصود بذلك ، وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك ، بل يحتاج كثير منهم فى حصول ذلك إلى سبب معين للفطرة : كالتعليم والتخصيص . فإن الله قد بعث الرسل ، وأنزل الكتب ، ودعوا الناس إلى موجب الفطرة : من معرفة الله وتوحيده ، فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة ، وإلا استجابت لله ورسله ، لما فيها من المقتضى لذلك .

ومعلوم أن قوله : كل مولود يولد على الفطرة ، ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفا بالله موحدا له ، بحيث يعقل ذلك . فإن الله يقول : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا » (سورة النحل : ٧٨) .

ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر ، ولكن ولادته على الفطرة تقتضى أن الفطرة تقتضى ذلك ، وتستوجبه بحسبها . فكلما حصل فيه قوة العلم والارادة ، حصل من معرفتها بربها ، ومحبتها له ، ما يناسب ذلك . كما أنه ولد على أنه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه . وحينئذ فحصول موجب الفطرة ، سواء توقف على سبب ، وذلك السبب موجود من خارج ، أو لم يتوقف ، على التقديرين يحصل المقصود . ولكن قد يتفق لبعضها فوات الشرط أو وجود مانع ، فلا يحصل مقصود الفطرة .

الوجه الثالث : أن يقال : من المعلوم أن النفوس إذا حصل لها معلم ومخصص ، حصل لها من العلم والارادة بحسب ذلك . ومن المعلوم أن كل نفس قابلة للعلم وارادة الحق . ومعلوم أن مجرد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والارادة ، لولا أن فى النفس قوة تقبل ذلك ، وإلا فلو علم البهائم والجمادات وحضضها ، لم يحصل لها مايحصل لبنى آدم ، والسبب فى الموضعين واحد ، فعلم أن ذلك لاختلاف القوابل .

ولهذا يشترك الناس فى سماع القرآن ، ويتفاوتون فى آثاره فيهم من العلم والحال ، وهكذا فى سائر الكلام . وإذا كان كذلك علم أن فى النفوس قوة تقتضى العلم والارادة .

يبين ذلك أن ذلك المرجح إذا حصل من خارج ، فمعلوم أنه نفسه لا يوجب بنفسه حصول العلم والارادة فى النفس ، إلا بقوة منها تقبل ذلك ، وتلك القوة لا تتوقف على أخرى ، وإلا لزم التسلسل الذى لا يتناهى بين طرفين متناهيين ، أو الدور القبلى ، وكلاهما ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء .

فهذا يدل على أن فى النفس قوة ترجح الدين الحق على غيره . وحينئذ فالمخاطب إنما عليه تنبيهها على مالا تعلمه لتعلمه ، أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره ، أو تحضيضها على مالا تريده لتريده ، ونحو ذلك .

وكل هذه الأمور يمكن أن تحصل بخواطر فى النفس تقتضى تنبيهها وتذكيرها وتحضيضها . واعتبار الانسان ذلك من نفسه يوجب علمه بذلك ، فإن ما يسمعه الانسان من كلام البشر يمكن أن يخطر له مثله فى قلبه . فعلم أن الفطرة يمكن حصول اقرارها بالصانع والمحبة والاخلاص له بدون سبب منفصل ، وأنه يمكن أن تكون الذات كافية فى ذلك .

ومن المعلوم أنه إذا كان المقتضى لذلك قائما فى النفس وقدر عدم المعارض ، فالمقتضى السالم عن المعارض المقاوم يوجب مقتضاه ، فعلم أن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها من يفسدها كانت مقرة بالصانع ، عابدة له .

فإن قيل : هذه الخواطر التى تخطر للانسان قد تحصل لبعض الناس دون بعض ، بحسب ما يتفق من الأسباب ، كما أن بعض الناس يحصل له من يخاطبه دون بعض ، فليسوا مشتركين فى أسباب الخواطر والخطاب .

قيل : إذا لم تكن الخواطر متوقفة على مخاطب من خارج ، كانت الفطرة الانسانية هى المقتضية لذلك ، وإن كان ذلك بأسباب يحدثها الله من إلهام ملك أو غيره ، لكن المقصود أنه لا يحصل لها ذلك بواسطة تعلم انسان ودعائه . وهذا هو المقصود بيانه من كونها ولدت على الفطرة ، ليس المراد أنه يجب وجود الهدى لكل انسان ، فإن هذا خلاف الواقع . والحديث قد بين ان المولود يعرض له من يغير فطرته .

الوجه الرابع : أن يقال : هب أنه لابد من الداعى المعلم من خارج ، لكن فى النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل فى الاعتقادات والارادات ، وهذا كاف فى كونها ولدت على الفطرة .

الوجه الخامس : أن يقال : المقصود أنه إذا لم يحصل المفسد الخارج ولا المصلح الخارج ، كانت الفطرة مقتضية للصلاح ، لأن المقتضى فيها للعلم والارادة النافعة قائم ، والمانع زائل ، إذ ليس فى الفطرة نفسها مانع من ذلك ، ومع وجود المقتضى السالم عن المعارض المقاوم ، يجب وجود مقتضاه .

والأول استدلال بوقوع الاقرار بدون سبب منفصل على وجود المقتضى التام فى الفطرة ، وهذا استدلال بوجود المقتضى التام على حصول مقتضاه .

وليس المقصود هنا أن المقتضي التام يجب وجوده لكل أحد ، فإن هذا ممتنع ، بل أن الفطرة تقتضى وجوده ، كما تقتضى فطرة الصبى شرب لبن أمه ، فلو لم يعرض له مانع للزم وجود الشرب ، لكن قد يعرض له مرض فيه أو فى أمه أو غير ذلك ، يوجب نفوره عن شرب لبنها ، وحب العبد لربه هو مفطور فيه ، أعظم مما فطر فيه حبه للبن أمه .

قال الله تعالى : « فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد

ذكرا » (سورة البقرة : ٢٠٠) ، فلو لم يكن المقتضى التام ممكن وجوده فى الفطرة ، لم يحصل موجبها إلا بمرجح من خارج ، وهو خلاف الواقع ، ولأنها إذا خلت عن الأسباب الخارجة ، لم يكن بد من وجود صلاحها أو فسادها ، والثانى ممتنع ، فتعين الأول .

الوجه السادس : أن النسبب الذى فى الفطرة : إما أن يكون مستلزما للمعرفة والمحبة ، وإما أن يكون مقتضيا لها بدون استلزام ، وعلى التقديرين يحصل المقصود .

الوجه السابع : أن النفس لا تخلو عن الشعور والارادة ، بل هذا الخلو ممتنع فيها . فإن الشعور والارادة من لوازم حقيقتها ، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرة مريدة ، ولا يجوز أن يقال : إنها قد تخلو فى حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه ، وعن محبته وعدم محبته . وحينئذ فلا يكون الاقرار به ومحبته من لوازم وجودها ، ولو لم يكن لها معارض ، بل هذا باطل .

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها ، وكونها مريدة من لوازم ذاتها ، لا يتصور أن تكون نفس الانسان غير مريدة .

ولهذا قال ﷺ : « أصْدَقُ الأسماءِ الحارثُ وهُمام » ، وهى حيوان ، وكل حيوان متحرك بالارادة ، فلابد لها من حركة ارادية ، وإذا كان كذلك فلابد لكل مريد من مراد ، والمراد إما أن يكون مرادا لنفسه أو لغيره ، والمراد لغيره لابد أن ينتهى إلى مراد لنفسه ، فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها ، فإن هذا تسلسل فى العلل الغائية ، وهو ممتنع ، كامتناع التسلسل فى العلل الفاعلية ، بل أولى .

وإذا كان لابد للانسان من مراد لنفسه ، فهذا هو إلاله الذى يألهه القلب . فإذا لابد لكل عبد من اله . فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلهه .

ومن الممتنع أن يكون مفطورا على أن يأله غير الله لوجوه :

(١) منها : أن هذا خلاف الواقع .

(٢) ومنها : أنه ليس هذا المخلوق ، بأن يكون الها لكل الخلق ، بأولى من هذا .

(٣) ومنها : أن المشركين لم يتفقوا على اله واحد ، بل عبد كل قوم ما استحسنوه .

(٤) ومنها : أن ذلك المخلوق إن كان ميتا فالحى أكمل من الميت ، فيمتنع أن يكون الناس مفطورين على عبادة ميت ، وإن كان حيا فهو أيضا مريد ، فله إله يألهه ، فلو كان هذا يأله هذا ، وهذا يأله هذا ، لزم الدور الممتنع ، أو التسلسل الممتنع ، فلابد لهم كلهم من إله يألهونه .

فإن قلت : ما ذكرته يستلزم أنه لابد لكل حى من إله ، أو لكل انسان من إله ؛ لكن لم لا يجوز أن يكون مطلوب النفس مطلق المألوه ، لا مألوها معينا ، وجنس المراد لا مرادا معينا ؟

قيل : هذا ممتنع ، فإن المراد إما أن يراد لنوعه أو لعينه ، فالأول مثل كون العطشان يريد ماء . والسغبان يريد طعاما ، فإرادته هنا لم تتعلق بشيء معين ، فإذا حصل عين من النوع حصل مقصوده .

والمراد لذاته لا يكون نوعا ، لأن أحد المعينين ليس هو الآخر ، فلو كان هذا مرادا لذاته ، للزم أن لا يكون الآخر مرادا لذاته ، وإذا كان المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما ، لزم أن يكون ما يختص به أحدهما ليس مرادا لذاته ، وإذا لم يكن مرادا لذاته ، لزم أن يكون ما يختص به كل منهما ليس مرادا لذاته .

والكلى لا وجود له فى الأعيان الا معينا[١٢] ، فإذا لم يكن فى المعينات ماهو مراد لذاته ، لم يكن فى الموجودات الخارجية ماهو مراد لذاته ؛ فلا يكون فيها ما يجب أن يألهه أحد ، فضلا عما يجب أن يألهه كل أحد .

فتبين أنه لابد من إله معين ، هو المحبوب لذاته من كل حى ، ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله ، فلزم أن يكون هو الله ، وعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله

(١٢) يعنى أن المعانى الكلية المطلقة لا توجد فى الخارج الحسى وإنما يوجد افرادها فقط ويقتصر وجود المعنى الكلى على الذهن والتصور العقلى فقط مثل الانسان ، والحيوان ، والطبيعة ، والمادة .

لفسدتا ، وأن كل مولود ولد على محبة هذا الاله ، ومحبته مستلزمة لمعرفته ، فعلم أن كل مولود ولد على محبته ومعرفته ، وهو المطلوب .

وهذا الدليل يصلح أن يكون مستقلا ، وهذا بخلاف ما يراد جنسه ، كالطعام والشراب ، فإنه ليس في ذلك ماهو مراد لذاته ، بل المراد دفع ألم الجوع والعطش ، أو طلب لذة الأكل والشرب . وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب ، لا يتوقف على معين بخلاف ماهو مراد ومحبوب لذاته ، فإنه لا يكون إلا معينا .

الوجه الثامن : أن يقال : اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل به ، بل مع بغض ونفور عنه واستكبار . والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب والارادة ، لكن بلا علم ، بل مع ضلال وجهل . ولهذا قال النبي ﷺ : « اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون » رواه الترمذي وصححه .

وأمرنا الله أن نقول في صلاتنا : « **اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين** » (سورة الفاتحة : ٦ ، ٧) آمين . فإن النعمة المطلقة لا تحصل إلا بمعرفة الحق وإتباعه ، وإذا كان كذلك ، والانسان يحتاج إلى هذا وهذا ففطرته السليمة : إما أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به ، أو للعمل به دون معرفته ، أو لهما ، أو لا لواحد منهما .

فإن كان الرابع : فيلزم أن يستوى عندها الصدق والكذب ، والاعتقاد المطابق والفاسد ، وارادة ما ينفعها وارادة ما يضرها ، وهذا خلاف ما يعلم بالحس الباطن والظاهر وبالضرورة .

وإن كان الثالث : فيلزم أن يستوى عندها مع العمل أن تعلم وأن تجهل ، وأن تهتدى وأن تضل ، وأن لا يكون فيها مع استواء الدواعى الظاهرة ميل إلى أحدهما ، وهو أيضا خلاف المعلوم بالحس والضرورة .

وإن كان الثانى : فيلزم أن يستوى عندها ارادة الخير النافع والشر الضار دائما ، إذا استوت الدواعى الخارجة . وهو أيضا خلاف الحس الباطن والظاهر ، وخلاف

الضرورة . فتبين أنه لا يستوى عندها هذان ، بل يترجح عندها هذا وهذا جميعا .

وحينئذ فلا تكون مفطورة لا على يهودية ولا على نصرانية ، فعلى المجوسية أولى ، ويلزم أن تكون مفطورة على الحنيفية المتضمن لمعرفة الحق والعمل به ، وهو المطلوب .

الفصل العاشر

الانسان والعبودية لله(١)

أقوال العلماء في الآية :

قال الله تعالى : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » (سورة الذاريات : ٥٦) ، وللناس في هذه العبادة التي خلقوا لها قولان :

أحدهما : أنها وقعت منهم . ثم هؤلاء منهم من يقول : جميعهم خلقوا لها ، ومنهم من يقول : إنما خلق لها بعضهم .

والقول الثاني : أنهم كلهم خلقوا لها ، ومع ذلك فلم تقع إلا من بعضهم ، هؤلاء حزبان : حزب يقولون : إن الله لم يشأ إلا العبادة ، لكنهم فعلوا مالا يشاؤه بغير قدرته ولا مشيئته ، وهم القدرية المنكرون لعموم قدرته ومشيئته وخلقه .

والثاني يقولون : بل كل ما وقع فهو بمشيئته وقدرته وخلقه ، لكن هو لا يحب

---

(١) يشرح المصنف في هذا الفصل الوظيفة التي خلق الإنسان لها في هذه الحياة من خلال شرحه للآية الكريمة : وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، ويبين أن عمارة الأرض هي جزء من عبودية الإنسان لله حيث ينفذ أوامره ونواهيه في علاقته بالإنسان وبأشياء هذا العالم ليحقق معنى الاستخلاف في الأرض ، ثم يتعرض لبعض القضايا اللغوية في الآية فيذكر أقوال العلماء في معنى اللام في قوله : « إلا ليعبدون » وهل هي لام التعليل أم لام الغاية والعاقبة ويأتي بشواهد من القرآن يرجح بها الرأي الذي يراه ثم يذكر أقوال العلماء في معنى العبادة ، وهل هي المعرفة أو العبادة بمعنى الالتزام بالأوامر والنواهي فيورد أقوال السلف ويرجح مايراه ويستدل على رأيه بآيات كثيرة وأحاديث صحيحة ، ثم يفرق بين معنى العبودية القهرية والعبودية الاختيارية ويبين أن الأولى ليست مناط الإيمان والكفر ولا يتعلق بها ثواب ولاعقاب أما العبودية الاختيارية فهي وحدها مناط الإيمان وبها يتعلق الثواب والعقاب في الآخرة .

إلا العبادة التي خلقهم لها ، ولا يأمر إلا بذلك ، فمنهم من أعانه ففعل المأمور به ، ومنهم من لم يفعله .

واللام عند هؤلاء كاللام في قوله : « ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون » (سورة البقرة : ١٨٥) ، وفي قوله : « ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فإلهكم إله واحد فله أسلموا وبشر المخبتين » (سورة الحج : ٣٤) .

وقوله تعالى : « اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون » (سورة البقرة : ٢١) . على قول الاكثرين ، الذين يجعلون (لعل) متعلقة بقوله : « خلقكم » كما قال « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » (سورة الذاريات : ٥٦) .

وقوله : « كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين » (سورة الحج : ٣٧) .

وقوله : « الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما » (سورة الطلاق : ١٢) .

وقوله : « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ذلك لتعلموا أن الله يعلم مافي السموات ومافي الأرض وأن الله بكل شيء عليم » (سورة المائدة : ٩٧) .

وقوله : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله » (سورة النساء : ٦٤) .

ومنه قوله : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون » (سورة المائدة : ٦) .

وقوله : « يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم . والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن

تميلوا ميلا عظيما . يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا » (سورة النساء : ٢٦ — ٢٨) ، ونحو ذلك مما فيه : أن الله يفعل فعلا لغاية يحبها ويرضاها ، ويأمر بها عباده ، وإذا حصلت لهم كان فيها نجاتهم وسعادتهم ، ثم منهم من يعينه على فعلها ، ومنهم من لا يفعلها ، فإن هذا قد أشكل على طائفة من الناس ، وقالوا : كيف يفعل .

فيقال : الغاية التى يراد الفعل لها هى غاية مرادة للفاعل ، ومراد الفاعل نوعان : فإنه تارة يفعل فعلا ليحصِّل بفعله مراده ، فهذا لا يفعله ، وهو يعلم أنه لا يكون . والله تعالى يفعل ما يريد ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ولكن الله يفعل ما يريد .

وتارة يريد من غيره أن يفعل فعلا باختياره ، لينتفع ذلك الفاعل بفعله ، ويكون ذلك محبوبا للفاعل الأول ، كمن يبنى مسجدا ليصلى فيه الناس ، ويعطيهم مالا ليحجوا به ويجاهدوا به ، وسلاحا ليجاهدوا به ، ويأمرهم بالمعروف ليفعلوه ، وينهاهم عن المنكر ليتركوه ، وهم إذا فعلوا ما أراده لهم ومنهم ، كان صلاحا لهم ، وكان ذلك محبوبا له ، وإن لم يفعلوا ذلك ، لم يكن صلاحا لهم ولا حصل محبوبه منهم . ثم هذا قد لا يكون قادرا على فعل ما أمروا به اختيارا .

ولهذا زعمت القدرية النافية أن الرب ليس قادرا على هدى العباد ، وهو خطأ عند أهل السنة ، وهو يكون قادرا ، فإنه سبحانه لو شاء لآتى كل نفس هداها : « **ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا** » (سورة يونس : ٩٩) .

لكن المخلوق قد يعين بعض من أمره لمصلحة له فى اعانته ، ولا يعين آخر ، والرب تعالى قد يعين المؤمنين فيفعلوا ما أمروا به ، وأحبه الله منهم ، ولا يعين آخرين ، لما له فى ذلك من الحكمة ، فإن الفعل لا يوجد إلا بلوازمه وانتفاء أضداده .

وقد يكون فى وجود ذلك فوات حكمة له ، هى أحب إليه من طاعة أولئك ، أو وجود شىء دفعه أحب إليه من حصول معصية أولئك .

وحينئذ فإذا أمر العباد ونهاهم ، ليطيعوه ويعبدوه ، ويفعلوا ما أحبه ، وينالوا كمالهم الذى هو غايتهم التى خلقوا لها ، جاز أن يقال : « **وما أرسلنا من رسول**

إلا ليطاع بإذن الله » (سورة النساء : ٦٤) وأن يقال : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (سورة البقرة : ١٨٥) .

وأن يقال : « يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم » (سورة النساء : ٢٦) .

وأن يقال : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم » (سورة المائدة : ٦) ونحو ذلك .

وإن كان هو لم يخلق ما أمر به ، وإذا خلقهم وخلق لهم ما ينتفعون به ، ليعبدوه ويطيعوه ، ويشكروه ويذكروه ، ويبلغوا الغاية المحمودة فى حقهم ، التى يحبها ويرضاها لهم — صح أن يقال : إنما خلقهم ليعبدوه ، وإن كان هو لم يخلق لكل منهم ما به يصير عابدا له ، كما جاز أن يقال : إنما بنيت المسجد ليصلوا فيه ، وإنما أعطيتهم المال ليحجوا ويجاهدوا ونحو ذلك ، فإنه ليس من شرط من فعل فعلا لغاية يفعلها غيره ، أن يكون هو فاعلا لتلك الغاية .

ثم إذا علم أن كثيرا من هؤلاء لا يصلى ولا يحج ولا يجاهد ، وأن من يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر لا يطيعه ، لم يمنع ذلك أن يفعل ما يفعل ، ويأمر بما أمر به ، لأن نفس ذلك الفعل وذلك الأمر مصلحة له ، وهذا موجود فى المخلوق والخالق ، فإن المخلوق — كالرسول وغيره — يأمر وينهى ، وإن كان يعلم أنه لا يطاع ، لأن نفس أمره لهم ، له فيه مصلحة ومنفعة وثواب ، وفيه حكمة فى حق المأمور والمنهى .

وكذلك يفعل ما يفعل لمصالح الناس ، وإن علم أنهم لا يفعلون ذلك ، إذا كان له فى ذلك أجر ومثوبة ومصالح أخرى ، فإنه إذا كان بعض الناس يصلى فى المسجد ، وبعضهم لا يصلى فيه ، قامت حجته على من لم يصل واستحق العقوبة ، وكان قد أزاح عن نفسه العلة ، بأن يقال : لم يبن لهم مسجدا يصلون فيه .

والخالق تعالى أرسل الرسل ، وأنزل الكتب ، وأنذر العباد ، وأزاح عللهم ، وفعل بهم من الأسباب التى بها يتمكنون من الطاعة ، أعظم مما يفعله كل آمر غيره

بالمأمورين ، فليس أحد أزاح علل المأمورين أعظم من الله ، فلا تقوم حجة آمر على المأمور ، إلا وحجة الله على عباده أقوم ، ولا يستحق مأمور من آمره ذما ولا عقابا لمعصيته إلا واستحقاق عصاة الله لأمره أعظم استحقاقا وذما ، ولا أحد أحب إليه العذر من الله ، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين ، ولا ييسر أمر على مأموريه ويرفع عنهم ما لا يطيقونه ، إلا والله تعالى أعظم تيسيرا على مأموريه وأعظم رفعا لما لا يطيقونه عنهم .

وكل من تدبر الشرائع ، لا سيما شريعة محمد ﷺ ، وجد هذا فيها أظهر من الشمس ، ولهذا قال فى آية الصيام « **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** » (سورة البقرة : ١٨٥) .

وقال فى آية الطهارة : « **ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم** » (سورة المائدة : ٦) .

وقال : « **ما جعل عليكم فى الدين من حرج** » (سورة الحج : ٧٨) .

وفى الصحيحين عن النبى ﷺ أنه قال : إنما بعثتم مُيسِّرين ولم تُبعثوا مُعسرين[٢] .

وهو سبحانه يسقط الواجبات إذا خشى المريض زيادة فى المرض أو تأخر البرء ، فيسقط القيام فى الصلاة ، والصيام فى شهره ، والطهارة بالماء كذلك ، بل المسافر مع تمكنه من الصيام أسقطه عنه فى شهره ، وقال : « **ومن كان مريضا أو على سفر** .

---

(٢) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١ / ٥٠ (كتاب الوضوء ، باب صب الماء على البول فى المسجد) وأوله : قام اعرابى فبال فى المسجد ، فتناوله الناس فقال لهم النبى ﷺ : دعوه وهريقوا على بوله سجلا من ماء .. » الحديث . وهو فى : سنن أبى داود ١ / ١٥٥ (كتاب الطهارة ، باب الأرض يصيبها البول) ، سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ١ / ٩٩ (كتاب الطهارة ، باب ماجاء فى البول ؟ سنن النسائى (بشرح السيوطى) ١ / ١٤٢ ــ ١٤٣ (كتاب الطهارة ــ باب التوقيت فى الماء) ، المسند (ط المعارف) ١٢ / ٢٤٤ ــ ٢٤٧ ، ١٤ / ٢٠٩ ، ٢١٠ وجاء جزء من الحديث عن أنس رضى الله عنه (ولم ترد فيه العبارة التى ذكرها ابن تيمية هنا) فى عدة مواضع منها فى : مسلم : ١ / ٢٣٦ ــ ٢٣٧ (كتاب الطهارة ، باب وجوب غسل البول وغيره ..) .

فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (سورة البقرة : ١٨٥) .

والشريعة طافحة بهذا وأمثاله ، وهو سبحانه مع ذلك هو رب كل شيء ومليكه وخالقه ، فلا يكون شيء إلا بمشيئته وقدرته ، وهو سبحانه محسن متفضل إلى من أمرهم ونهاهم بقدر زائد لا يقدر عليه ، ولا يفعله غيره ، وهو أن جعلهم مؤمنين مسلمين مطيعين ، وهذا لا يقدر عليه غيره من الآمرين الناهين ، وهو فى ذلك محسن إليهم منعم عليهم نعمة ثانية ، غير نعمته بالارسال والبيان والانذار ، فهذه نعمة يختصون بها غير النعمة المشتركة .

وأما الكفار فلم ينعم عليهم بمثل ما أنعم به على المؤمنين ، ومن لم ينعم ويحسن بمثل ذلك ، لم يكن قد أساء وظلم مع الاقدار والتمكين وازاحة العلل ، إذا كان له فى ترك ذلك حكمة بالغة ، لو فعل بهم مثلما فعل بالأولين ، بطلت تلك الحكمة التى هى أعظم من طاعتهم ، وحصلت مفسدة أعظم من مفسدة معصيتهم . فمن وجه ليس ذلك بواجب عليه لهم ، ومن وجه له فى ذلك حكمة بالغة لا تجتمع هى ومساوئهم بأولئك ، فتقتضى الحكمة ترجيح خير الخيرين ، بتفويت أدناهما ودفع شر الشرين بالتزام أدناهما .

وقول القائل : كيف يفعل فعلا لغاية مع علمه أنها لا تحصل ؟

جوابه : أن ذلك إنما يمتنع إذا كان ليس مراده إلا تلك الغاية فقط ، فإذا لم تحصل لم يحصل ما أراده ، ومن فعل شيئا لأجل مراد يعلم أنه لا يحصل كان ممتنعا .

وبهذا يبطل قول القدرية الذين يقولون : لم يرد إلا المأمور ، وما سواه واقع بغير مراده ، وقد خلق الخلق لذلك المراد بعينه ، مع علمه أنه لا يكون ، وهذا تناقض . ويقولون : يشاء مالا يكون ، ويكون مالا يشاء .

وأما أهل السنة الذين يقولون : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لا يقع إلا ما شاءه ، وإن وقع ما لم يحبه ويأمر به ، فلحكمة له فى ذلك باعتبارها خلقه ، ولولا الغاية التى يريدها به لم يخلقه ، فلا اشكال على قولهم .

وإذا علم أن الرب له مراد بما أمره ، وله مراد بما خلقه ، فإذا لم يحصل ما أمر به فقد حصل ما خلقه ، فما حصل إلا مراده ، وهو لم يخلق ذلك المعين الذى أمر به ، لئلا يستلزم عدم مراد أحب إليه منه وهو ما خلقه ، وقد يكون ذلك المأمور يستلزم تفويت مأمور آخر هو أحب إليه منه .

مثاله أن فرعون لو أطاع لم يحصل ما حصل من الآيات العظيمة ، التى حصل بها من المأمور ماهو أعظم من إيمان فرعون . وصناديد قريش لو أطاعوا لم يحصل ما حصل من ظهور آيات الرسول ، ومعجزة القرآن ، وجهاد المؤمنين الذى حصل بهم من طاعة الله ومحبوبه ماهو أعظم عنده من إيمان صناديد قريش .

وعلى هذا فيجوز أن يقال : إن الله إنما خلق الجن والانس ليعبدوه ، فإن هذا هو الغاية التى أرادها منهم بأمره ، وبها يحصل محبوبه ، وبها تحصل سعادتهم ونجاتهم ، وان كان منهم من لم يعبده ، ولم يجعله عابدا له ، إذا كان فى ذلك الجعل تفويت محبوبات أخر ، هى أحب إليه من عبادة أولئك ، وحصول مفاسد أخر ، هى أبغض إليه من معصية أولئك .

ويجوز أيضا أن يقال : « ولا يزالون مختلفين . إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم » (سورة هود : ١١٩) ، فإنه أراد بخلقهم ماهم صائرون إليه من الرحمة والاختلاف . ففى تلك الآية ذكر الغاية التى أمروا بها ، وهنا ذكر الغاية التى إليها يصيرون ، وكلاهما مرادة له ، تلك مرادة بأمره ، والموجودة منها مراد بخلقه وأمره . وهذه مرادة بخلقه ، والمأمور منها مراد بخلقه وأمره .

وهذا معنى ما يروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه فى قوله : « إلا ليعبدون » (سورة الذاريات : ٥٦) قال : معناه إلا لآمرهم أن يعبدونى وأدعوهم إلى عبادتى . واعتمد الزجاج هذا القول[3] ، فرواه ابن أبى نجيح عن مجاهد : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » (سورة الذاريات : ٥٦) قال :

---

(٣) قال ابن الجوزى فى تفسيره « زاد المسير فى علم التفسير » فى تفسيره لهذه الآية ٨ / ٤٢ (ط. المكتب الاسلامى ، دمشق ، ١٣٨٧ / ١٩٦٧) : واختلفوا فى هذه الآية على أربعة أقوال : أحدها : إلا لآمرهم أن يعبدونى ، قاله على بن أبى طالب ، واختاره الزجاج .

لآمرهم وأنهاهم . وروى سليمان ابن عامر عن الربيع بن أنس ، قال : ما خلقتهما إلا للعبادة .[4]

وأما من قال : المراد : المؤمنون ، فروى ابن مصلح عن الضحاك فى قوله : « **وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون** » قال : هى خاص للمؤمنين .[5]

وأما من قال : كلهم وقعت منهم العبادة التى خلقوا لها . فروى الوالبى عن ابن عباس : إلا ليعبدون : إلا ليقروا لى بالعبودية طوعا وكرها .

وقال السدى : خلقهم للعبادة ، فمن العبادة عبادة تنفع ، ومن العبادة عبادة لاتنفع : « **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله** » (سورة لقمان : ٢٥) : هذا منهم عبادة ، وليس تنفعهم مع شركهم .

وروى ابن أبى زائدة ، عن ابن جريج فى قوله : « **وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون** » قال : إلا ليعرفون .

روى هذه الأقوال ابن أبى حاتم بأسانيده إلا قول على .

وذكر الثعلبى عن مجاهد : إلا ليعرفون . قال : ولقد أحسن فى هذا القول ، لأنه لو لم يخلقهم لما عرف وجوده وتوحيده . ودليل هذا التأويل قوله : « **ولئن سألتهم من خلقهم** » (سورة الزخرف : ٨٧) الآيات ، قال : وروى حيان عن الكلبى : إلا ليوحدون ، فأما المؤمن فيوحده فى الشدة والرخاء ، وأما الكافر فيوحده فى الشدة والبلاء دون النعمة والرخاء . بيانه : قوله « **فإذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين** » (سورة العنكبوت : ٦٥) فعلى هذه الأقوال أن جميع الانس والجن عبدوه وعرفوه ووحدوه ، وأقروا له بالعبودية طوعا وكرها .

---

(٤) جاء فى تفسير ابن كثير للاية : « وقال الربيع بن أنس : (الا ليعبدون) أى : الا للعبادة » .

(٥) قال ابن الجوزى : « والثالث » أنه خاص فى حق المؤمنين . قال سعيد بن المسيب : ماخلقت من يعبدنى الا ليعبدنى . وقال الضحاك والفراء وابن قتيبة : هذا خاص لأهل طاعته .

وقال ابن الجوزى : « والثانى » الا ليقروا بالعبودية طوعا وكرها ، قاله ابن عباس . وبيان هذا قوله (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) « سورة الزخرف : ٨٧ » وانظر تفسير ابن كثير لقوله تعالى (وما خلقت الجن والأنس ..) الآية .

• والأولون لاينكرون ما أثبته هؤلاء ، لكن يقولون : ليست هذه هي العبادة التي خلقوا لها ، وإن كان قد وجد من جميعهم معرفة به ، واقرار به ، وعبودية له طوعا وكرها .

وهذا يبين أن جميع الانس والجن مقرون بالخالق معترفون به مقرون بعبوديته طوعا وكرها ، وذلك يقتضى أن هذه المعرفة من لوازم نشأتهم ، وأنه لم ينفك عنها أحد منهم ، مع العلم بأن النظر المعين الذى يوجبه الجهمية والمعتزلة لا يعرفه أكثرهم . فعلم بذلك ثبوت المعرفة والاقرار بدون هذا النظر .

وقد روى ابن جريج عن زيد بن أسلم : « إلا ليعبدون » قال : جبلهم على الشقاء والسعادة .

وكذلك عن وهب بن منبه : « إلا ليعبدون » قال : جبلهم على الطاعة وجبلهم على المعصية ، وذكرهما ابن أبى حاتم .[٦]

وعلى هذا فيكون المراد بالعبادة دخولهم تحت قضائه وقدره ، ونفوذ مشيئته فيهم وقد فسر بهذا ما رواه الوالبى عن ابن عباس حيث قال : إلا ليقروا لى بالعبودية طوعا وكرها .

قال الثعلبى : « فإن قيل : كيف كفروا ، وقد خلقهم للإقرار بربوبيته والتذلل لأمره ومشيئته ؟ قيل : إنهم قد تذللوا لقضائه الذى قضاه عليهم ، لأن قضاءه جار عليهم ، لا يقدرون على الامتناع منه إذا نزل بهم ، وإنما خالفه من كفر به فى العمل بما أمر به ، فأما التذلل لقضائه فإنه غير ممتنع منه » .

قلت : وهذا المعنى — وإن كان فى نفسه صحيحا ، وقد نازعت القدرية فى بعضه — فليس هو المراد بالآية . فإن جميع المخلوقات — حتى البهائم والجمادات — بهذه المنزلة .

وأيضا فالعبادة المذكورة فى عامة المواضع فى القرآن لا يراد بها هذا المعنى .

---

(٦) أورد هذا التفسير عن زيد بن أسلم الطبرى فى تفسيره لهذه الآية ، وكذلك السيوطى فى « الدر المنثور » ٦ / ١١٦ .

وأيضا فإن قوله : « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون . ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » (سورة الذاريات : ٥٧ — ٥٨) ، دليل على أن خلقهم ليعبدوه ، لا ليرزقوا ويطعموا ، بل هو المطعم الرازق ، واطعامه لهم ورزقه اياهم ، هو من جملة تدبيرهم وتصريفهم ، الذى قد جعله أهل هذا القول عبادة له ، فتكون العبادة التى خلقوا لها كونهم مرزوقين مدبرين ، وهذا باطل .

وأيضا : فقوله « ليعبدون » يقتضى فعلا يفعلونه هم ، وكونه يربهم بخلقهم ، ليس فيه إلا فعله فقط ، ليس فى ذلك فعل لهم .

ويلى هذا القول فى الضعف قول من يقول : إنهم كلهم عبدوه ، أو أن الآية خاصة . فإن هذه أقوال ضعيفة ، كما أن قول القدرية الذين يقولون : إنه ماكان منهم كان بغير مشيئته وقدرته وإنه لم يشأ إلا العبادة فقط ، وما كان غير ذلك فإنه حاصل بغير مشيئته وقدرته — قول ضعيف .

والناس لما خاضوا فى القدر صارت الأقوال المتقابلة تكثر فيه ، وفى تفسير القرآن بغير المراد ، وهو مما نهى عنه النبى ﷺ حيث خرج عليهم وهم يتنازعون فى القدر : هذا يقول : ألم يقل الله كذا ؟ ، وهذا يقول : ألم يقل الله كذا ؟ فقال : « أبهذا أمرتم ؟ أم إلى هذا دعيتم ؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض » .

والمقصود هنا أنه من المعروف عند السلف والخلف أن جميع الجن والانس معترفون بالخالق مقرون به ، مع أن جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذى يذكره هؤلاء ، فعلم أن أصل الاقرار بالصانع والاعتراف به مستقر فى قلوب جميع الانس والجن ، وأنه من لوازم خلقهم ، ضرورى فيهم ، وان قدر أنه حصل بسبب ، كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم ، وذلك ضرورى فيهم .

آية الميثاق وأقوال العلماء فيها

وهذا هو الاقرار والشهادة المذكورة فى قوله : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا

يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين . أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » (سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣) .

فإن هذه الآية فيها قولان : من الناس من يقول : هذا الاشهاد كان لما استخرجوا من صلب آدم ، كما نقل ذلك عن طائفة من السلف ، ورواه بعضهم مرفوعا إلى النبي ﷺ ، وقد ذكره الحاكم ، لكن رفعه ضعيف .[7]

وإنما المرفوع الذى فى السنن ، كأبى داود ، والترمذى ، وموطأ مالك ، من

---

(٧) هناك آثار عديدة حول هذه القضية ، تذكر انطاق الله لبنى آدم وإشهادهم على أنفسهم أكثرها موقوف وبعضها مرفوع . والحديث المرفوع الذى يشير إليه ابن تيمية أورده الحاكم فى مستدركه ١ / ٢٧ — ٢٨ (ط . حيدر آباد ، ١٣٣٤ — ١٣٤٢) ونصه : « حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ، ثنا ابراهيم بن مرزوق البصرى بمصر ، ثنا وهب بن جرير بن حازم ثنا أبى ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، عن النبى ﷺ قال : أخذ الله الميثاق من ظهر آدم ، فأخرج من صلبه ذرية ذرأها ، فنثرهم نثرا بين يديه كالذر ، ثم كلمهم فقال : « ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا : إنما أشرك آباؤنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم ، أفتهلكنا بما فعل المبطلون ، ثم قال الحاكم : « هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه ، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر » .

وقد روى هذا الحديث — مع اختلاف فى الألفاظ — أحمد فى مسنده (ط . المعارف) — ٤ / ١٥١ (رقم ٢٤٥٥) وسنده فيه : « حدثنا حسين بن محمد ، حدثنا جرير — يعنى ابن حازم ، عن كلثوم بن جبر ..» وفيه « أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان — يعنى عرفة — فأخرج من صلبه .. وصحح الشيخ أحمد شاكر رحمه الله الحديث فى تعليقه وأشار إلى وجود الحديث فى مجمع الزوائد (ذكر الشيخ أحمد شاكر أنه فى ٧ / ٢٥ ووجدته مكررا فى ٧ / ١٨٨ — ١٨٩) وقال الهيثمى : « رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح » . ونقل الشيخ أحمد شاكر الكلام الذى ذكره ابن كثير فى تفسيره (انظر التفسير — ط . دار الشعب — ٣ / ٥٠١ — ٥٠٧) وقال فيه : « وقد رواه عبد الوارث ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، فوقفه ، وكذا ، رواه اسماعيل بن علية ووكيع ، عن ربيعة بن كلثوم ، عن جبير ، عن أبيه ، وكذا رواه عطاء بن السائب ، وحبيب بن أبى ثابت ، وعلى بن بذيمة ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس : قوله : وكذا رواه العوفى ، وعلى بن أبى طلحة ، عن ابن عباس ، فهذا أكثر وأثبت ، والله أعلم . » قال الشيخ أحمد شاكر فى تعليقه على كلام بن كثير : « وكأن ابن كثير يريد تعليل المرفوع بالموقوف . وماهذه بعلة ، والرفع زيادة من ثقة ، فهى مقبولة صحيحة » وابن كثير يشير إلى الآثار الموقوفة التى أوردها الطبرى فى تفسيره (ط . المعارف) ١٣ / ٢٢٢ — ٢٥٠ (منها الأرقام ١٥٣٣٩ — ١٥٧٤٣ — ١٥٣٤٧ — ١٥٣٥٠ — ١٥٣٦٠ — ١٥٣٦٢)

فانظر هذه الآثار وتعليق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله وأستاذى الأستاذ محمود شاكر (وعلى حديث ابن عباس المرفوع (رقم ١٥٣٣٨) وحديث عبد الله بن عمرو المرفوع رقم ١٥٣٥٤) . وانظر كلام ابن تيمية عن هذه الأحاديث وتعليقى عن كلامه فى (جامع الرسائل) ص ١٢ — ١٣ — وانظر الدره ٨ / ٤٨٤ هـ ١ .

حديث أبي هريرة[8] ومن حديث عمر[9] : هو أنهم استخرجهم ، ليس فى هذه الكتب أنهم نطقوا ولا تكلموا .

ولكن فى حديث أبى هريرة أنه أراهم آدم . وفى حديث عمر وغيره أنه قال : هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار . ففيها اثبات القدر[10] أن الله علم ما سيكون قبل أن يكون وعلم الشقى والسعيد من ذرية آدم ، وسواء كان ما استخرجه فرآه آدم هى أمثالهم أو أعيانهم .

فأما نطقهم فليس فى شىء من الأحاديث المرفوعة الثابتة ، ولا يدل عليه القرآن ، فإن القرآن يقول فيه : « **وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم** » (سورة الأعراف : ١٧٢) فذكر الأخذ من ظهور بنى آدم ـــ لا من نفس آدم ـــ وذرياتهم يتناول كل من ولدوه ، وإن كان كثيرا ، كما قال فى تمام الآية : « **أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم** » (سورة الأعراف : ١٧٣) .

وقال تعالى : « **إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين . ذرية بعضها من بعض** » (سورة آل عمران : ٣٣ ، ٣٤) وقال : « ذرية

---

(٨) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٣١/٤ ـــ ٣٣٢ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الأعراف) ، وقال الترمذى : « هذا حديث حسن صحيح ، وقد روى من غير وجه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ) وأول الحديث : لما خلق الله آدم مسح ظهره ... الحديث ، وقال عنه السيوطى فى « الجامع الكبير » بعد أن أشار الى رواية الترمذى له : « وابن سعد ، ع = وابن يعلى ، ك = الحاكم فى مستدركه وابن مردويه عن أبى هريرة) .

(٩) الحديث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى : سنن أبى داود ٣١٢/٤ ـــ ٣١٣ (كتاب السنة ، باب فى القدر) ، الموطأ ٨٩٨/٢ ـــ ٨٩٩ (كتاب القدر ، باب النهى عن القول بالقدر) ، سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٣١/٤ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الأعراف) وقال الترمذى : « هذا حديث حسن ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر ، وقد ذكر بعضهم فى هذا الاسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلا » . ورواه الحاكم فى مستدركه ٢٧/١ وقال : « هذا حديث صحيح على شرطهما ولم يخرجاه » .

(١٠) الحديث من رواية أبى داود ... أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم » ، قال : قرأ القعنبى الآية ، فقال عمر : سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها فقال رسول الله ﷺ : إن الله عز وجل خلق آدم ، ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون . فقال رجل : يارسول الله ففيم العمل ؟ ... الحديث .

من حملنا مع نوح » (سورة الاسراء : ٣) وقال : « ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون » (سورة الأنعام : ٨٤) إلى قوله : « وزكريا ويحيى وعيسى والياس » (سورة الأنعام : ٨٥) فاسم الذرية يتناول الكبار .

وقوله : « وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى » (سورة الأعراف : ١٧٢) فشهادة المرء على نفسه فى القرآن يراد بها : اقراره ، فمن أقر بحق عليه فقد شهد به على نفسه .

قال تعالى : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » (سورة النساء : ١٣٥) ، وهذا مما احتج به الفقهاء على قبول الاقرار .

وفى حديث ماعز بن مالك : فلما شهد على نفسه أربع مرات رجمه رسول الله ﷺ[11] ، أى أقر أربع مرات .

ومنه قوله تعالى : « ماكان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر » (سورة التوبة : ١٧) فإنهم كانوا مقرين بما هو كفر ، فكان ذلك شهادتهم على أنفسهم .

وقال تعالى : « يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين » (سورة الأنعام : ١٣٠) ، فشهادتهم على أنفسهم هو اقرارهم ، وهو إذا الشهادة على أنفسهم .

ولفظ شهد فلان وأشهدته : يراد به تحمل الشهادة ، ويراد به أداؤها . فالأول كقوله : « فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم »

---

(١١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه ، فى : سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٢ / ٤٤٠ — ٤٤١ — (كتاب الحدود ، باب ماجاء فى التلقين فى الحد) ، سنن ابن ماجه ٢ / ٨٥٤ (كتاب الحدود ، باب الرجم) وأوله — وهذه رواية الترمذى — : جاء ماعز الأسلمى الى رسول الله ﷺ فقال : انه زنى فأعرض عنه .. فأمر به فى الرابعة فأخرج إلى الحرة ... الحديث وقال الترمذى : « هذا حديث حسن ، قد روى من غير وجه عن أبى هريرة وروى هذا الحديث عن أبى سلمة عن جابر بن عبد الله ، عن النبى ﷺ نحو هذا » .

(سورة الطلاق : ٢) . والثانى كقوله : « **كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولو على أنفسكم** » (سورة المائدة : ٨) .

وقوله : « **وأشهدهم على أنفسهم** » (سورة الأعراف : ١٧٢) من هذا الثانى ، ليس المراد أن جعلهم يتحملون شهادة على أنفسهم يؤدونها فى وقت آخر ، فإنه سبحانه فى مثل ذلك إنما يشهد على الرجل غيره .

كما فى قصة آدم لما أشهد عليه الملائكة ، وكما فى شهادة الملائكة وشهادة الجوارح على أصحابها ، ولما ظن بعض المفسرين هذا قال : المراد أشهد بعضهم على بعض .

لكن هذا اللفظ حيث جاء فى القرآن ، إنما يراد به شهادة الرجل على نفسه ، بمعنى أداء الشهادة على نفسه ، وهو اقراره على نفسه ، فالشهادة هنا خبر .

وقولهم : « **بلى شهدنا** » هو اقرارهم بأنه ربهم ، ومن أخبر بأمر عن نفسه فقد شهد به على نفسه . ولهذا قال فى الآية : « **وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى** » (سورة الأعراف : ١٧٢) فقولهم : بلى ، معناه : أنت ربنا . وهذا اقرار منهم بربوبيته لهم ، وهذا الاقرار هو شهادة على أنفسهم ، أى انطاقهم بالاقرار بربوبيته ، وجعلهم شهداء على أنفسهم بما أقروا به من ربوبيته .

وقوله : « **أشهدهم** » يقتضى أنه هو الذى جعلهم شاهدين على أنفسهم بأنه ربهم ، وهذا الاشهاد مقرون بأخذهم من ظهور آبائهم ، وهذا الأخذ المعلوم المشهود الذى لا ريب فيه هو أخذ المنى من أصلاب الآباء ونزوله فى أرحام الأمهات . لكن لم يذكر هنا الأمهات لقوله فيما بعد : « **أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم** » (سورة الأعراف : ١٧٣) وهم كانوا متبعين لدين آبائهم ، لا لدين الأمهات ، كما قالوا : « **إنا وجدنا آباءنا على أمة** » (سورة الزخرف : ٢٢) .

ولهذا قال : « **قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم** » (سورة الزخرف : ٢٤) فهو يقول : اذكر حين أخذوا من أصلاب الآباء فخلقوا حين ولدوا على الفطرة مقرين بالخالق شاهدين على أنفسهم بأن الله ربهم ، فهذا الاقرار

حجة لله عليهم يوم القيامة ، فهو يذكر أخذه لهم ، واشهاده اياهم على أنفسهم ، إذ كان سبحانه خلق فسوى ، وقدر فهدى .

فالأخذ يتضمن خلقهم ، والاشهاد يتضمن هداه لهم إلى هذا الاقرار ، فإنه قال : « أشهدهم » أى جعلهم شاهدين . وقد ذكرنا أن الاشهاد يراد به تحميل الشهادة ، كقوله : « **وأشهدوا ذوى عدل منكم** » (سورة الطلاق : ٢) أى احملوا هذه الشهادة على هؤلاء المشهود عليهم .

وهنا لم يقل : أشهدوا على أنفسهم بما أنطقهم به ، فيكون هذا اقراراً مشهودا به غير الشهادة ، سواء كان شهادة بعضهم على بعض ، كما قاله بعضهم ، أو كان شهادتهم على أنفسهم بما أقروا به ، بل شهادتهم على أنفسهم هو اقرارهم .

فالشهادة هى الاقرار ، كما قال : « **كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم** » (سورة النساء : ١٣٥) ، وكما قيل لماعز : شهد على نفسه أربعا ، فاشهادهم على أنفسهم جعلهم شاهدين على أنفسهم ، أى مقرين له بربوبيته ، كما قال فى تمام الكلام : « **ألست بربكم قالوا بلى شهدنا** » (سورة الأعراف : ١٧٢) فقولهم : بلى شهدنا ، هو اقرارهم بربوبيته ، وهو شهادتهم على أنفسهم بأنه ربهم وهم مخلوقون له ، فشهدوا على أنفسهم بأنهم عبيده .

كما يقول المملوك : هذا سيدى ، فيشهد على نفسه بأنه مملوك لسيده ، وذلك يقتضى أن هذا الاشهاد من لوازم الانسان ، فكل انسان قد جعله الله مقرا بربوبيته ، شاهدا على نفسه بأنه مخلوق والله خالقه .

ولهذا جميع بنى آدم مقرون بهذا شاهدون به على أنفسهم . وهذا أمر ضرورى لهم لا ينفك عنه مخلوق ، وهو مما خلقوا عليه وجبلوا عليه ، وجعل علما ضروريا لهم ، لا يمكن أحدا جحده .

ثم قال بعد ذلك : « أن تقولوا » أى كراهة أن تقولوا ، ولئلا تقولوا : إنا كنا عن هذا غافلين : عن الاقرار لله بالربوبية ، وعلى نفوسنا بالعبودية ، فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا ، بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم ، التى لم يخل منها

بشر قط ، بخلاف كثير من العلوم التى قد تكون ضرورية ، ولكن قد يغفل عنها كثير من بنى آدم ، من علوم العدد والحساب وغير ذلك ، فإنها إذا تصورت كانت علوما ضرورية ، لكن كثير من الناس غافل عنها .

وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضرورى لازم للانسان ، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه ، بل لا بد أن يكون قد عرفه ، وإن قدر أنه نسيه ، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيرا ، فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد .

كما قال تعالى : « ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم » (سورة الحشر : ١٩) ، وفى الحديث الصحيح : يقول الله للكافر : فاليوم أنساك كما نسيتنى » .

ثم قال : « أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » (سورة الأعراف : ١٧٣) ذكر لهم حجتين يدفعهما هذا الاشهاد .

احداهما : « أن تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين » . فبين أن هذا علم فطرى ضرورى ، لابد لكل بشر من معرفته . وذلك يتضمن حجة الله فى ابطال التعطيل ، وأن القول باثبات الصانع علم فطرى ضرورى ، وهو حجة على نفى التعطيل .

والثانى : « أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم » فهذا حجة لدفع الشرك ، كما أن الأول حجة لدفع التعطيل . فالتعطيل مثل كفر فرعون ونحوه ، والشرك مثل شرك المشركين من جميع الأمم .

وقوله : « أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » وهم آباؤنا المشركون ، وتعاقبنا بذنوب غيرنا ؟ وذلك لأنه لو قدر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربهم ، ووجدوا آباءهم مشركين ، وهم ذرية من بعدهم ، ومقتضى الطبيعة العادية أن يحتذى الرجل حذو أبيه حتى فى الصناعات والمساكن والملابس والمطاعم ، إذ كان هو الذى رباه ، ولهذا كان أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ويشركانه ، فإذا كان هذا مقتضى العادة الطبيعية ، ولم يكن

فى فطرتهم وعقولهم ما يناقض ذلك ، قالوا : نحن معذورون ، وآباؤنا هم الذين أشركوا ، ونحن كنا ذرية لهم بعدهم ، اتبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة ، ولم يكن عندنا ما يبين خطأهم .

وإذا كان فى فطرتهم ما شهدوا به من أن الله وحده هو ربهم ، كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك ، وهو التوحيد الذى شهدوا به على أنفسهم ، فإذا احتجوا بالعادة الطبيعية من إتباع الآباء ، كانت الحجة عليهم بالفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الأبوية .

كما قال ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » ، فكانت الفطرة الموجبة للإسلام سابقة للتربية التى يحتجون بها . وهذا يقتضى أن نفس العقل الذى به يعرفون التوحيد ، حجة فى بطلان الشرك ، لا يحتاج ذلك إلى رسول ، فإنه جعل ما تقدم حجة عليهم بدون هذا .

وهذا لا يناقض قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (سورة الاسراء : ١٥) ، فإن الرسول يدعو إلى التوحيد . لكن إن لم يكن فى الفطرة دليل عقلى يعلم به اثبات الصانع ، لم يكن فى مجرد الرسالة حجة عليهم . فهذه الشهادة على أنفسهم التى تتضمن اقرارهم بأن الله ربهم ، ومعرفتهم بذلك ، وأن هذه المعرفة والشهادة أمر لازم لكل بنى آدم ، به تقوم حجة الله تعالى فى تصديق رسله ، فلا يمكن أحدا أن يقول يوم القيامة : إنى كنت عن هذا غافلا ، ولا أن الذنب كان لأبى المشرك دونى ، لأنه عارف بأن الله ربه لا شريك له ، فلم يكن معذورا فى التعطيل ولا الاشراك ، بل قام به ما يستحق به العذاب .

ثم إن الله بكمال رحمته واحسانه لا يعذب أحدا إلا بعد إرسال رسول إليهم ، وإن كانوا فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب ، كما كان مشركو العرب وغيرهم ممن بعث إليهم رسول ، فاعلين للسيئات والقبائح التى هى سبب الذم والعقاب ، والرب تعالى مع هذا لم يكن معذبا لهم حتى يبعث إليهم رسولا .

والناس لهم فى هذا المقام ثلاثة أقوال ، قال بكل قول طائفة من المنتسبين إلى السنة ، من أصحاب الأئمة الأربعة ، أصحاب أحمد وغيره .

طائفة تقول : إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة ألبته . وكون الفعل حسنا وسيئا إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه ، وهذه صفة اضافية لا تثبت إلا بالشرع . وهذا قول الأشعرى ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعى وأحمد ، كالقاضى أبى يعلى وأتباعه . وهؤلاء يجوزون أن يعذب الله من لم يذنب قط ، فيجوزون تعذيب الأطفال والمجانين .

وطائفة تقول : بل الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة ، وأن ذلك قد يعلم بالعقل ويستحق العقاب بالعقل ، وإن لم يرد سمع ، كما يقول ذلك المعتزلة ، ومن وافقهم من أصحاب أبى حنيفة وغيرهم ، كأبى الخطاب وغيره .

وطائفة تقول : بل هى متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضى الحمد والذم ، ولكن لا يعاقب أحدا إلا بعد بلوغ الرسالة ، كما دل عليه القرآن فى قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (سورة الاسراء : ١٥) .

وفى قوله : « كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير . قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شىء إن أنتم إلا فى ضلال كبير » (سورة الملك : ٨ ، ٩) .

وقال تعالى لابليس : « لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين » (سورة ص : ٨٥) .

وهذا أصح الأقوال ، وعليه يدل الكتاب والسنة ، فإن الله أخبر عن أعمال الكفار بما يقتضى أنها سيئة قبيحة مذمومة ، قبل مجىء الرسول إليهم ، وأخبر أنه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول إليهم .

وقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » حجة على الطائفتين . وإن كان نفاة التحسين والتقبيح العقلى يحتجون بهذه الآية على منازعيهم ، فهى حجة عليهم أيضا ، فإنهم يجوزون على الله أن يعذب من لا ذنب له ومن لم يأته رسول ، ويجوزون تعذيب الأطفال والمجانين الذين لم يأتهم رسول ، بل يقولون : إن عذابهم واقع .

وهذه الآية حجة عليهم ، كما أنها حجة على من جعلهم معذبين بمجرد العقول من غير إرسال رسول .

والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ، ويعلم أن هذا الفعل محمود ومذموم ، ودل على أنه لا يعذب أحدا إلا بعد إرسال رسول .

والله سبحانه أعلم

أصبح تراث عباقرة العرب والمسلمين السالفين على قيمته وأهميته ، بعيداً عن فهم الأجيال الجديدة ، نتيجة للظروف المعقدة لعصر السرعة من حيث تصارع وسائل الثقافة ، وتزاحم مصادر التوجيه ، واختلاف القدرات وضيق الوقت عن متابعة هذه الأعمال في صورتها الأصلية وانحصار المناهج المقررة في كتب معينة لا تتجاوزها .

ومن هنا كان اهتمامنا بسلسلة « تقريب التراث » ، محاولة لوضع المؤلفات الكبيرة الذائعة الشهرة ، في متناول الكثرة الغالبة من القراء ، بالاستعانة بمجموعة متميزة من العلماء والمتخصصين ، تتولى عبء تقريبها مع مراعاة الاحتياجات الفكرية للعصر .

الناشر

صدر فى هذه السلسلة :

1 ـ إحياء علوم الدين
2 ـ الحكم العطائية
3 ـ الرسالة للشافعي
4 ـ درء تعارض العقل والنقل

مركز الأهرام للترجمة والنشر
مؤسسة الأهرام

التوزيع فى الداخل والخارج : وكالة الأهرام للتوزيع
ش الجلاء ـ القاهرة

مطابع الأهرام التجارية القاهرة ـ مصر